BFV Biblioteca de la Filosofía Venidera

Jacob Taubes

Escatología occidental

abendländische Eschatologie

MIÑO y DÁVILA EDITORES

colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Venidera

dirigida por □ Fabián Ludueña Romandini

colección

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Venidera

Esta colección quiere abarcar en su espíritu obras que, como quería Walter Benjamin, intenten reflejar no tanto a su autor sino más bien a la dinastía a la cual éstas pertenecen. Dinastías que otorguen los instrumentos para una filosofía por-venir donde lo venidero no sea sólo una categoría de lo futuro sino que también abarque lo pasado, suspendiendo la concepción moderna del tiempo cronológico a favor de una impureza temporal en cuyo caudal pueda tener lugar la emergencia de un pensamiento inactual e intempestivo, capaz de mostrar la potencia filosófica oculta en todas las tradiciones del conocimiento. Filosofía, entonces, como el arte de la fabricación de nuevos conceptos, donde la novedad es siempre entendida tomando en cuenta su anacronismo fundamental y su perpetua inclinación a la polémica.

Edición: Primera en castellano. Abril de 2010

ISBN: 978-84-92613-41-0

© 2010, Miño y Dávila srl / © 2010, Pedro Miño

Título original: *Abendländische Eschatologie*

Edición alemana utilizada: © Matthes & Seitz Berlin, Germany

Armado y composición: Suipacha, Prov. de Buenos Aires, Argentina.
Impresión: San Martín, Prov. de Buenos Aires, Argentina.

Diseño: Gerardo Miño
Composición: Eduardo Rosende

MIÑO y DÁVILA
EDITORES

e-mail producción: produccion@minoydavila.com.ar
e-mail administración: info@minoydavila.com.ar
tel-fax: (54 11) 3534-6430
web: www.minoydavila.com.ar

BFV ■ Biblioteca de la Filosofía Venidera

Jacob Taubes

Escatología occidental

Traducción: Carola Pivetta

Supervisión de traducción: Miguel Vedda

Cuidado de edición: Fabián Ludueña Romandini

Miño y Dávila Editores

Introducción. El precio de la apocalíptica
por *Fabián Ludueña Romandini* 11

Libro I: De la esencia de la escatología 19

- Elementos 21
- Libertad y revolución 29
- Espíritu e historia 31
- Israel como lugar de la revolución 36
- Ámbito mundano de la apocalíptica 43
- Palabras originarias de la apocalíptica 47
- Panorama histórico de la apocalíptica 54

Libro II: La historia de la apocalíptica 65

- De Daniel a Juan 67
- La vida de Jesús 71

Pablo y la disolución del mundo antiguo 84
Historia del cristianismo primitivo..... 93
De Agustín a Joaquín 107

Libro III: La escatología teológica europea 113
La ley de la Modernidad..... 115
Profecía joaquina y filosofía hegeliana 121
Los espirituales como sucesores de Joaquín 131
Thomas Münzer, teología de la Revolución..... 140
Derrumbe de la escatología cristiana 154

Libro IV: La escatología filosófica europea 161
La estructura de la escatología filosófica 163
Lessing 170
La filosofía de la religión de Kant..... 177
La dialéctica de Hegel 191
Marx y Kierkegaard 208
Epílogo 241

Bibliografía 257

Introducción ■

Por Fabián Ludueña Romandini

El precio de la apocalíptica

"El sentido de la historia
fue una invención de los judíos"

Y. H. Yersushalmi, Zakhor

"Corren rumores de que Taubes busca obtener un puesto en [la Universidad de] Chicago. Me negaré a verlo cuando venga de visita el próximo mes". Con esta lapidaria sentencia, Leo Strauss –en una carta dirigida a Gershom Scholem y fechada el 27 de octubre de 1955– le aseguraba a su amigo y colega que trataría de esparcir en los Estados Unidos la hostilidad que el gran especialista en la Cábala judía había ya hecho pública en la Universidad Hebrea de Jerusalén. La disputa con Scholem es sólo el puntapié inicial de un largo periplo de impensadas enemistades y aparentemente inesperadas amistades (como la que sostuvo con el jurista Carl Schmitt) que marcaron la vida académica y personal de Jacob Taubes.[i]

De todas las disputas que mantuvo Taubes, la mayor parte de los comentaristas suelen detenerse –con justicia, por cierto– sobre la que mantuvo con Scholem acerca del mesianismo y el papel del judaísmo en el mundo contemporáneo. Sin embargo, esta importantísima confrontación no debe hacernos perder de vista otra, acaso más subterránea, sutil y llena de vericuetos aunque no por ello menos importante y directamente

---

i Sobre la vida de Taubes, sus diferentes compromisos ideológicos y la conflictiva relación con Scholem, cf. STIMILLI, Elettra, *Jacob Taubes*, Brescia, Morcelliana, 2004. Cf. asimismo, la introducción teórica de Aleida y Jan ASSMANN y Wolf Daniel HARTWICH a los escritos de Taubes recopilados por estos estudiosos a mediados de los años noventa del siglo pasado cuando el interés por la obra de Taubes comenzó a crecer considerablemente en los medios académicos: *Vom Kultur zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft,* Munich, Paderborn, W.Fink Verlag, 1996 [trad. española: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica,* Madrid, Buenos Aires, 2007, pp. 7-42].

ligada con la primera: la tormentosa relación teórica que existió entre Jacob Taubes y Karl Löwith.

Se ha hablado con mucha frecuencia sobre la llamada "querella de la secularización", como uno de los grandes debates sobre la naturaleza de la modernidad que sacudió al mundo filosófico de mediados del siglo XX con la participación de filósofos como Hans Blumemberg, Odo Marquard, el propio Löwith y juristas como Carl Schmitt.[ii] En este sentido, la complejidad del debate encontraba su punto de condensación alrededor de las formas –afirmadas o negadas según los casos– en que el judeo-cristianismo habría sobrevivido, bajo formas transformadas, en la morfología político-ideológica de los Tiempos Modernos. Sin embargo, en este debate, todos los adversarios coinciden en considerar a la herencia judeo-cristiana o bien como una carga de la cual la Modernidad ya se deshizo, como gesto fundante, para constituirse legítimamente como tal, o bien como un lastre que aún arrastra oscuramente, ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos.

La posición de Taubes en esta controversia, así como también en otra subespecie de la misma como fue la polémica respecto de la gnosis, el mito y la Modernidad, es absolutamente inusual por razones que no siempre se han explicitado del modo más adecuado. En efecto, podría decirse que, una vez corrida la gran polvareda de los textos que este debate engendró, el núcleo esotérico del mismo se hallaba, en verdad, figurado en la confrontación de dos libros que, tratando aparentemente del mismo tema, fueron publicados con una escasa distancia de dos años, uno ampliamente reconocido –*Meaning in History* (1949) de Karl Löwith[iii]– y otro casi ignorado o sólo elípticamente citado: la *Abendländische Eschatologie* de Jacob Taubes, cuya primera traducción en nuestra lengua presentamos hoy a consideración de los lectores. Esta obra de Taubes es una reelaboración

---

ii Cf. MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg,* París, Vrin, 2002 y CARCHIA, Gianni, "Nota alla controversia sulla secolarizzazione", in *aut aut,* 222, (1987), pp. 67-70.

iii Löwith publicó en 1953 una traducción alemana revisada de dicha obra bajo el título de *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [traducción española: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia,* Buenos Aires, Katz editores, 2006]. Sobre Löwith, cf. el magnífico libro de DONAGGIO, Enrico, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia,* Milán, G. Feltrinelli Editore, 2004.

de su tesis doctoral defendida en 1947 en Zürich y rápidamente publicada ese mismo año con grandes descuidos en la forma editorial.

Hans Jonas cuenta en sus *Erinnerungen* que, habiendo sido Karl Löwith consultado sobre la obra de Taubes –a la que, por lo demás, sólo cita una vez y en alusión a una problemática secundaria relativa a Agustín de Hipona– éste respondió que el libro no estaba nada mal, sobretodo considerando que una mitad del libro le pertenecía y la otra mitad era genuinamente de Taubes.[iv] ¿Qué ha querido significar Löwith con esta afirmación? En efecto, el texto de Taubes tiene innegables deudas con una de las grandes obras maestras de Löwith: el *Von Hegel bis Nietzsche* de 1941[v], particularmente en la interpretación de Hegel y de los dualismos antagonistas que se plasman, a partir de éste, en las obras de Marx y Kierkegaard.[vi]

Sin embargo, a pesar de los empréstitos, Taubes invierte considerablemente el sentido de la exégesis de Löwith. Dicha divergencia se hace aún más evidente en la consideración que ambos autores tienen de la historia y la escatología centralizada bajo la forma de la apocalíptica.

En efecto, para Taubes, que otorga al judaísmo un peso del todo ausente de los planteos de Löwith (y que, probablemente, constituye una de las debilidades del libro de este último), el problema del *eschaton* encuentra su lugar más propio de desarrollo dentro de la apocalíptica cuya historia y cuya secularización Taubes rastrea hasta el suelo mismo de nuestro presente, mientras que, en Löwith, el acento es colocado en la forma en que el cristianismo propone una filosofía de la historia centrada sobre una concepción providencial del desarrollo histórico que transmite al pensamiento Iluminista del siglo XVIII encontrando su pleno apogeo teórico en la moderna noción de progreso.

---

iv Es necesario recordar que los trabajos de Taubes y de Löwith cuentan también con los precedentes de BAUR, Ferdinand Christian, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosphie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Tubinga, C.F. Osiander, 1835. BALTHASAR, Hans Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele,* 3 vols, 1937-1939 (3era edición, 1998: Johannes Verlag).

v Posteriormente, Löwith publicaría una edición revisada de esta obra en 1950 bajo el título de *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Zurich-Nueva York, Europa Verlag.

vi Cf. MEHRING, R., "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'", in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 3, (1996), pp. 231-248.

Ahora bien, nunca ha sido fácil para los historiadores entender de qué trata exactamente el género de la apocalíptica. Sin embargo, ya para Taubes y Löwith era claro que toda la escatología y, en consecuencia, la apocalíptica eran, también, un *fenómeno político* que se expresaba bajo la forma de una concepción sagrada de la historia.[vii]

Sin embargo, mientras que para Löwith el análisis de la escatología tiene como fin último su neutralización, para Taubes la apocalíptica es una forma existencial de temporalidad cuya reactivación constituiría la única vía de salida auténtica para los tiempos modernos. De hecho, una de las principales (aunque soterradas) referencias teóricas de Taubes está constituida por el denso texto de Otto Weininger, *Über di letzten Dinge*, publicado en 1904, bajo los cuidados de Moriz Rappaport, luego del suicidio de su amigo pocos meses antes.

Según Weininger, la unidireccionalidad del tiempo está estrechamente ligada a la irreversibilidad de la vida: no es posible desandar el camino del nacimiento a la muerte ("*Das Leben ist nicht umkehrbar; es gibt keinen Rückweg vom Tode zur Geburt*") y, por lo tanto, tiempo y voluntad coinciden plenamente en la cuestión del sentido de la vida. Ahora bien, a esta perspectiva, Taubes agrega la necesidad de considerar, por consiguiente, a la historia que tiene lugar *en* el tiempo unidireccional. De allí que, para Taubes, "solo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista en la pregunta por la esencia de la historia si se interroga a partir del *éschaton*".[viii] Con todo, partiendo de una peculiar posición kantiana, Weininger buscaba probar que la forma trascendental del tiempo sobrevivía a la muerte del individuo penetrando en la eternidad, liberándose así, de toda concepción psicológica del tiempo. En cambio, para Taubes, si "el tiempo final es el final del tiempo", entonces, "la victoria de la eternidad se consuma en el escenario de la historia".[ix]

En ello radica, entonces, el abismo que separa a Löwith de Taubes y que constituye el núcleo más auténtico de toda la, tal vez mal llamada, "querella de la secularización": mientras que Löwith construye una her-

---

vii Sobre las características de la apocalíptica como género, cf. KOCH, K. *Ratlos vor der Apokalyptik,* Gütersloh, Gerd Mohn, 1970, pp. 23-33 y GLASSON, T.F., "What is Apocalyptic?", *New Testament Studies,* 27 (1980-81), pp. 98-105.

viii TAUBES, Jacob, *Escatología Occidental, infra*, p. 21.

ix TAUBES, Jacob, *Escatología Occidental, infra*, p. 23.

menéutica de la filosofía de la historia con la intención de despotenciar su contenido escatológico, Taubes reactiva la presencia de las potencias escatológicas de la historia, desde el *Antiguo Testamento* hasta Marx y Kierkegaard. Si para los modernos se trata de festejar la desacralización de la historia (o bien de pesquisar su presencia latente), para Taubes, la única vía posible que tiene la política occidental es reconducirse enteramente sobre una apocalíptica cuya realización sólo puede tener lugar en un mundo transformado "desde abajo".

Quizá no sea entonces exagerado afirmar que, si Löwith persigue una auténtica purificación del tiempo de toda forma de historicismo (o lo que es lo mismo, de toda forma de escatología), Taubes persigue, por el contrario, la búsqueda constante de una *sacralización* de la historia política. Es por ello que poco sentido tiene señalar las omisiones de Taubes, o tratar de integrar a sus análisis, por ejemplo, los modernos descubrimientos sobre la apocalíptica, la gnosis o los orígenes históricos del cristianismo. Bajo la apariencia de un texto exegético destinado al análisis de las formas escatológicas de la historia occidental, Taubes elaboró, en realidad, un texto esotérico que bien podría definirse como el *último texto genuinamente escatológico* del Occidente moderno. Entre las líneas de lo que, a primera vista, podría aparecer solamente como un estudio académico *sobre* la apocalíptica, Taubes escribió, en realidad, su propio e idiosincrático *apocalipsis* como legado teórico a la política moderna.

A mis padres

Jacob Taubes

Escatología occidental

LIBRO PRIMERO

De la esencia de la escatología

Elementos

Cabe preguntarse por la esencia de la historia. La pregunta por la esencia de la historia no se ocupa de acontecimientos individuales en la historia, de batallas, victorias, derrotas, pactos, de sucesos en la política, de interrelaciones en la economía, de configuraciones en arte y religión, de resultados del conocimiento científico. La pregunta por la esencia prescinde de todo esto y mira solo una cosa: ¿cómo es simplemente posible la historia?, ¿cuál es la razón suficiente sobre la que descansa la historia como posibilidad?

En la confusión acerca del sentido de la historia, el parámetro no puede hallarse en los acontecimientos individuales, antes bien hay que prescindir de todos los sucesos y preguntar: ¿qué convierte un acontecimiento en historia?, ¿qué es la historia misma? Solo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista en la pregunta por la esencia de la historia si se interroga a partir del *éschaton*. Pues en el *éschaton* la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma visible.

El curso de la historia se desarrolla en el tiempo. El tiempo es la vida de lo interno. Para exteriorizarse la luz necesita de lo interno: tiempo. El tiempo es el orden del mundo, que está desgarrado en interno y externo. El tiempo es el parámetro que mide la separación entre lo interno y lo externo.

La esencia del tiempo está comprendida en su unidireccionalidad. Considerada desde un punto de vista geométrico, la línea del tiempo

transcurre en forma unidireccional. La dirección de las líneas del tiempo es irreversible. El tiempo comparte con la vida esta unidireccionalidad. En la unidireccionalidad y la irreversibilidad se funda tanto el sentido del tiempo como el sentido de la vida. El sentido de la unidireccionalidad radica en la dirección. La dirección está siempre dirigida a un fin, si no carecería de dirección. Pero el fin es esencialmente *éschaton*. Así se aclara la interconexión del orden del tiempo y el orden escatológico del mundo. La unidireccionalidad del tiempo está fundada en la voluntad. El yo como voluntad es el tiempo del yo. La voluntad está dirigida y determina en su dirección el sentido del tiempo. Dado que el tiempo tiene en común con la voluntad su dirección, la primera dimensión del tiempo es el futuro. En la medida en que la voluntad relega [*abscheidet*] lo no querido, esto perece. Así también el tiempo relega lo perecedero como pasado. La segunda dimensión del tiempo es el pasado. El orden del tiempo está fundado en la diferenciación [*Unterscheidung*] y en la escisión [*Entscheidung*][i] entre pasado y futuro. Esta diferenciación y escisión solo pueden llevarse a cabo en *la acción*. La acción sucede en el presente, que es el medio de la interferencia entre pasado y futuro.

La afirmación de que la historia transcurre en el tiempo solo esclarece un lado de la interconexión que subsiste entre tiempo e historia. Tiempo e historia se presuponen recíprocamente. Pues también el tiempo llega a su esencia recién en la historia. La relación de presuposición recíproca solo es posible sobre la base de un origen idéntico. El origen [*Ur-sprung*][ii] del tiempo y de la historia es la eternidad. Así como la historia es aquel *entre* de eternidad en eternidad, así –si no es atrevido decirlo– el tiempo es un estadio de la eternidad, que corresponde a aquel entre de la historia. El tiempo surge cuando la eternidad del origen está perdida y el orden del mundo está agonizando. El rostro de la muerte es el signo del mundo. El tiempo es el príncipe de la muerte, así como la eternidad es el príncipe

---

i Aunque en este contexto se traduce como "escisión", *Entscheidung* significa también "decisión" y en este sentido usará Taubes el término más adelante. Nótese aquí la recurrencia del morfema *–scheid–* (en *Unterscheidung, Entscheidung* y, un poco antes, en *abscheiden*), con cuya reiteración juega Taubes en este pasaje [N. de la T.].

ii *Sprung* = "salto"; *ur* = "originario". Al escindirlo, Taubes resalta el sentido literal de *Ur-sprung* ("origen"), a saber, el del salto por el cual algo llega a manifestarse. Este es un procedimiento que el autor, atento a los matices lingüísticos y etimológicos de las palabras, explota a menudo y que suele ser difícil de conservar en la traducción, por lo cual se repone entre corchetes el vocablo alemán [N. de la T.].

de la vida. El entrelazamiento y la separación entre la muerte y la vida se consuman en la historia. Para derrotar al tiempo, la eternidad debe situarse en el lugar temporal de la historia. La historia es el lugar sobre el que se cruzan la sustancia del tiempo y la sustancia de la eternidad, vida y muerte.

Apocalipsis es, conforme a la palabra y al sentido, revelación. Todo Apocalipsis habla de la victoria de la eternidad. Este hablar consiste en captar las señales de la eternidad. En los primeros signos ya se divisa lo consumado [*das Vollendete*] y se pone audazmente en palabras lo contemplado, para aludir anticipadamente a lo aún no cumplido. La victoria de la eternidad se consuma en el escenario de la historia. Cuando, al final de la historia, el tiempo, el príncipe de la muerte, está doblegado, entra en escena el *tiempo final*. El tiempo final es el final del tiempo. El final es la consumación, puesto que el orden del tiempo ha sido abolido. Visto desde el curso de la historia, el final es un final temporal. Visto desde la plenitud de la *consumación* [*Voll-endung*][iii], este final temporal es la eternidad. En el orden de la eternidad, el ser como tiempo está abolido. La eternidad es la consumación y finaliza la interminable infinitud del tiempo. La interminable infinitud caracteriza el acontecer in-diferente [*gleich-gültige*][iv], que no apela a ninguna decisión. La historia se separa de este acontecer indiferente, colocándose en la decisión acerca de la verdad.

La interconexión entre historia y verdad está fundada en el origen idéntico a partir de la esencia de la *libertad*. Ya Oseas describe la historia como tragedia de la libertad: "Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Pero cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí (…). Mi pueblo está aferrado a su apostasía: se los llama hacia lo alto, pero ni uno solo se levanta. ¿Cómo voy a abandonarte, Efraím? ¿Cómo voy a entregarte, Israel? ¿Cómo voy a tratarte como a Admá o a dejarte igual que Seboím? Mi corazón se subleva contra mí y se enciende toda mi ternura: no daré libre curso al ardor de mi ira, no destruiré otra vez a Efraím. Porque yo soy Dios, no un hombre: soy el Santo en medio de ti".[2] En el hombre, la historia contiene la tragedia entre Dios y el mundo. La

---

iii *Voll* = "pleno"; *Endung* = "finalización, terminación" [N. de la T.].

iv *Gleich* = "igual"; *gültig* = "válido"; lo "indiferente" es lo que "vale por igual", lo "igualmente válido" [N. de la T.].

historia –aclara Nicolai Berdjajew, en quien se cruzan significativamente las líneas del este y del oeste– acontece solo porque "Dios quiso libertad, porque el misterio originario del mundo, el drama originario del mundo son también misterio y drama de la libertad (…). Esa libertad (…) primigenia (…), que no puede ser retrotraída a nada (…), proporciona también el descifrramiento de la historia universal. En esa libertad acontece no solo la revelación de Dios ante el hombre, sino también la correspondiente revelación del hombre ante Dios, ya que la libertad es la fuente originaria del movimiento, del proceso, del conflicto interno, de la contradicción íntimamente experimentada. Por ello, la interconexión entre (…) libertad e (…) historia es indisoluble".[3]

La esencia de la historia es la libertad. Con ello la historia no está ubicada en la arbitrariedad, pues ningún antojo dispone de la libertad; antes bien, la libertad, como fundamento, posee todo lo que en ella se funda. Solo la libertad eleva una humanidad del círculo de la naturaleza al reino de la historia. Tan solo el hombre que es en la libertad es histórico. La naturaleza y una humanidad afincada en ella no tienen ninguna historia. Pero la libertad solo puede revelarse como caída [*Ab-Fall*]. Pues en tanto la libertad se mueve en las órbitas del ciclo divino-natural, se halla bajo la necesidad de Dios y de la naturaleza. Un *non posse peccare* no se diferencia de una coacción al bien. Solo la respuesta [*Ant-Wort*][v] del hombre a la palabra de Dios, que es en esencia un no, testimonia la libertad humana. Por eso la libertad de negar es el fundamento de la historia.

Al igual que la esencia de la historia, la esencia de la verdad está fundada en la libertad.[4] La libertad es la consumación de la revelación del misterio. No obstante, dado que la verdad se funda en la esencia de la libertad, también son posibles el encubrimiento y el ocultamiento. Olvidando el misterio, el mundo es erigido a partir de planificaciones cada vez más recientes. Los aposentos del mundo obstruyen el camino hacia el misterio, de modo tal que en el laberinto de las calles hechas no hay ninguna escapatoria [*Aus-weg*][vi]. El laberinto del mundo es el lugar del extravío. Uno no solo se extravía, sino que está siempre únicamente

---

v Nuevamente al escindir este término, asociado etimológicamente con *Gegenwort*, con *Entgegnung*, Taubes refuerza el significado de "réplica", de "palabra contra" (= *Ant-wort*) [N. de la T.].

vi *Aus* = "hacia afuera"; *Weg* = "camino"; es decir, "camino de salida" [N. de la T.].

extraviado, ya que uno está extraviado desde siempre.[5] El extravío no es un área cercada al margen, sino que pertenece a la constitución interna del mundo. Pero si el extravío, que domina el mundo de parte a parte, es experimentado como extravío,[6] se despeja el camino para no dejarse engañar. El saber acerca del extravío como extravío es el camino que sale del extravío y que conduce a la revelación de la verdad.

Una vez que la eternidad ha sido determinada como origen idéntico de tiempo e historia, el sello de la relación de presuposición recíproca entre ambos puede romperse por completo. Esta relación se arraiga en la esencia de la libertad. Así resulta que la eternidad es el elemento de la libertad. Ser-libre significa ante todo ser libre "para sí". Todo lo que no es libre para sí es fundado por la libertad. Pero ser-libre significa también ser libre "de algo". Todo lo que es libre se funda así en la necesidad. La libertad es, en definitiva, fundadora y fundada en forma indisoluble.[7] Cabe preguntar cómo se relaciona la libertad finita en el elemento del tiempo con la libertad absoluta en el elemento de la eternidad. Esta relación puede ser determinada en forma deísta-trascendente, panteísta-inmanente y ateo-materialista.

La metafísica deísta-trascendente desplaza la libertad absoluta de la eternidad más allá de la presuposición recíproca de las modificaciones finitas de la libertad. La visión panteísta-inmanente del idealismo de la Antigüedad tardía y del idealismo alemán coloca la relación de presuposición recíproca como lo absoluto.[8] La ideología ateo-materialista hace estallar el monismo panteísta del idealismo entre razón liberal y realidad necesaria. La izquierda hegeliana comprende la realidad como algo que está por debajo de la lógica y desplaza la necesidad de la realidad bajo la presuposición recíproca de las dos libertades de la finitud. La realidad necesaria debe equipararse solo a la razón libertaria.

El idealismo de la Antigüedad tardía y el idealismo alemán fusionan Dios y mundo en forma estético-religiosa y llegan a esa curiosa permutabilidad de "posible" y "real", que caracteriza tanto a Plotino como a Fichte y a Hegel.[9] Lo posible ya se *ha* vuelto realidad, aunque "en el concepto". La filosofía deísta-trascendente y la ateo-materialista son apocalípticas, pues se ubican aún en la consumación de la revelación. Desde la perspectiva deísta-trascendente, el *éschaton*, el medio entre Dios y el mundo, se revela desde arriba, desde la ateo-materialista, el medio se

revela desde abajo. De ambos lugares hay que dar el *salto*: desde arriba, descendiendo al absurdo; desde abajo, ascendiendo del reino de la necesidad al reino de la libertad. Así se corresponden las situaciones de Marx y Kierkegaard. El saber acerca de la necesidad causal y la fe en la libertad se contraponen de manera incompatible y, con todo, necesidad y libertad "deben" conjugarse en un instante que está sustraído a todo tiempo. En algún *lugar*, la libertad *debe* hacer estallar el círculo cerrado del mundo. Solo en ambas modificaciones el deber cobra un sentido diferente en cada caso. Marx quiere alcanzar lo absoluto a partir del propio hombre, frágil y criatural, mientras que Kierkegaard se apoya en un Dios, para quien ninguna cosa es imposible.[10]

La revelación es el sujeto de la historia, la historia es el predicado de la revelación.[11] La revelación es el fuego que alumbra la grieta entre Dios y el mundo. El fuego arde hasta la mitad del cielo y en el mundo reinan la oscuridad y las tinieblas. En el fuego de la revelación es audible la voz de Dios pero ninguna forma es visible. La revelación no es nada fuera de la voz de Dios. No obstante, de la voz de Dios emanan llamaradas de fuego. El hombre no puede abrirse camino hacia Dios, no puede verlo, ya que de lo contrario es abrasado. Solo desde atrás puede el hombre ver a Dios, pero no cara a cara. Pues ningún hombre que mira el rostro de Dios puede vivir.

Dios está cara a cara a la luz de la creación paradisíaca, "donde arde en una llama, en conjunción eterna y originaria, por así decir, lo que en la naturaleza y en la historia está separado"[12] y debe refugiarse eternamente en el eón del pecado, entre creación y redención. La separación mutua de naturaleza e historia caracteriza el estado de pecado, ya que la alianza entre Dios y el mundo ha sido desgarrada y el semblante de la muerte pesa sobre el mundo. El rostro del *Adam kadmon* está destruido. Y Adán se atemoriza, ya que se sabe desnudo y se descubre expuesto ante el semblante divino. Recién después del pecado, una vez enfriada la incandescencia del estado paradisíaco originario, Adán *oye* la voz de Dios.[13] Dios está ante la puerta del mundo y le habla al mundo, interrogándolo. La voz celestial llama al mundo desde afuera.[14] La palabra de Dios es la llamada que en el eón de la noche despierta del sueño, pues la voz celestial recuerda el origen de Adán, lo anterior a la historia, y promete la redención, lo posterior a la historia. En el estado de pecado, en el "entre" entre creación y

redención, Adán solo puede "oír" el llamado de Dios y "creer" en él.[15] La revelación es la claridad en el eón del pecado, ya que Adán solo reconoce fragmentariamente, pues ahora ve a través de un espejo en una palabra oscura.[16] A la luz de la redención, Adán reconoce de la misma manera en que él mismo ha sido reconocido: cara a cara.[17]

El camino del hombre hacia el tiempo es la historia, en tanto revelación del hombre.[18] En el eón del pecado comienza el ser como tiempo, dirigido hacia la muerte. El tiempo lleva en sí el principio letal. El tiempo está desmembrado en pasado, presente y futuro.[19] Las partes individuales se alzan espectralmente unas contra otras y se van destruyendo mutuamente. El presente se vuelve el límite irreal entre el ya-no del pasado y el todavía-no del futuro. El tiempo no es el lugar de la vida, sino que lleva en sí el miasma de la muerte y sume a la vida en el *sheol*[vii] del pasado. Recién en el tiempo final, al final del tiempo, cuando lo pasajero mismo perece, la eternidad vence el principio mortal del tiempo. Ligar el instante eterno al presente temporal es obra de la magia, cuyo último retoño es el arte. En el eón del pecado, el paraíso es conjurado mágicamente y los querubines que vigilan junto a la puerta son despreciados. En la visión se pasa por alto la realidad pero también el peso de la realidad se pasa por alto en la visión. En la visión todo puede resolverse interiormente, ya que no se requiere ninguna acción que rompa el círculo mágico de la interioridad.

En la crítica del "mundo" se cruzan a su vez la filosofía trascendente-deísta y la ateo-materialista, Kierkegaard y Marx. Su crítica comienza con el concepto de realidad tal como lo acuñó Hegel y concierne al mundo de la sociedad burguesa. Kierkegaard se vuelve constantemente en contra de la pretensión de la filosofía idealista de concebir la realidad por medio de la razón: "Cuando se escucha a los filósofos hablar de la realidad, es tan engañoso como cuando en la vidriera de un ropavejero se leen sobre un cartel las palabras: "Aquí se plancha". Si uno quisiera venir con su ropa para que se la planchen, se llevaría un chasco. El cartel está allí colgando solo porque está a la venta".[20] Frente a Hegel, Kierkegaard siempre practica variaciones en un solo tema: la realidad no se deja aprehender

---

vii El término hebreo *sheol*, recurrente en el Antiguo Testamento, hace referencia a la condición de estar muerto; se lo suele traducir como "morada de los muertos"; a diferencia del infierno, esta sepultura común de toda la humanidad no implica distinción entre justos e injustos [N. de la T.].

en un sistema, un parágrafo que trata de la realidad en el interior de un sistema es un contrasentido. Marx emprende precisamente en el mismo punto su crítica a Hegel. Sus dardos se dirigen contra la pretendida unidad de razón y realidad, de ser y existencia. Hegel reconcilia idea y realidad, pero solo en el concepto. De este modo, se mistifica la existencia, volviéndola idea, y las explicaciones "idealistas" de Hegel se transforman en el "materialismo más craso".[21] "En la medida en que la filosofía como voluntad se vuelve en contra del mundo fenoménico, el sistema se degrada a una totalidad abstracta (…). La autosuficiencia interna se quiebra. Lo que era luz interior se transforma en una llama abrasadora que se vuelve hacia afuera".[22]

Si Marx filosofa *sin* Dios y Kierkegaard *ante* Dios, la disgregación de Dios y el mundo es para ellos un presupuesto común. La historia universal [*Welt-Geschichte*], que Hegel entiende aún como teo-dicea, Marx y Kierkegaard la conciben como historia del "mundo" [*Geschichte der "Welt"*]. La historia universal antes del *kairós*, recae en la prehistoria. Tiempo final y tiempo originario se cruzan en el *kairós*. Puesto que la *historia universal* cristiana ha llegado a su término, Kierkegaard cree poder conectarse con el tiempo originario del eón cristiano. Recién *post Christum*, tras el fin de la era cristiana, es posible nuevamente la imitación de Cristo [*Nach-folge Christi*][viii]. En el "reino de la libertad" se hace realidad para Marx la "comunidad comunista primitiva". Pero el reino de la libertad no se deriva "en forma natural" del reino de la necesidad. Para Kierkegaard y Marx es necesario el milagro del *salto*. Para Kierkegaard el salto es un salto hacia atrás pasando por encima de la fosa de la historia universal, "abolir los 1800 años como si no hubieran existido" para volverse íntimamente "contemporáneo" a Cristo.[23] Para Marx el salto es un salto del reino de la necesidad al reino de la libertad.

viii La palabra *Nachfolge* significa "sucesión, continuación" (el prefijo *nach* equivale a post-) pero al mismo tiempo Taubes alude aquí a la obra *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis [N. de la T.].

——— Libertad y revolución ———

La pregunta por la libertad es el tema originario de la apocalíptica y todos sus motivos remiten al punto de inflexión en el que estalla la estructura de la cárcel del mundo. No obstante, este punto de inflexión no se refiere ante todo ni exclusivamente al orden social dado. Pues la apocalíptica no está interesada en primer lugar en cambiar la estructura social de la sociedad, antes bien aparta la vista del mundo. Si revolución significa solo reemplazar un orden social existente por uno mejor, la interconexión entre apocalíptica y revolución no es evidente. Pero si revolución significa contraponer a la totalidad del mundo una nueva totalidad que, siendo igualmente abarcativa, a saber, en los fundamentos, lo vuelve a fundar y lo niega, entonces la apocalíptica es esencialmente revolucionaria.

La apocalíptica niega el mundo en su plenitud. La apocalíptica abraza negativamente el todo del mundo. Ley y destino son los pilares del cosmos. Sin embargo, desde la Antigüedad, cosmos significa siempre estructura armónica.[24] Pero como en el cosmos imperan orden y ley, como el destino es el poder supremo en el cosmos, justamente *por eso* –la apocalíptica desemboca en monstruosa reversión– el cosmos es la plenitud de lo malo. El mundo es una totalidad, que se delimita respecto de lo divino, una auto-nomía [*Selbst-ständigkeit*] frente a Dios. Por eso el mundo tiene su propio espíritu, su Dios. Así como el mundo no lleva en sí su potencia, sino que está condicionado por el polo opuesto, así también Dios es mantenido en tensión por la acción del mundo. Esta relación de tensión es recíproca y condiciona ambos polos. El mundo es lo anti-divino y Dios es lo anti-mundano.[25] Dios es ajeno y desconocido en el mundo. En la medida en que Dios aparece en el mundo, es *nuevo* para el mundo. El "nuevo Dios" es el Dios desconocido, ajeno al mundo. En el mundo Dios es no-existente. El "nuevo Dios" es, según Basílides, el "Dios no-existente". De esta manera, Dios no se volatiliza en la abstracción vacía, pues el "Dios no-existente" es un poder colosal. El "Dios no-existente" es un Dios destructor,[26] que abraza y aniquila [*ver-nichtet*] el mundo. El Dios no-existente pone en cuestión la esencia del mundo, en tanto cuestiona toda validez y todo carácter definitivo de lo existente. Por eso, el Evangelio del Dios ajeno y desconocido, incluso no-existente, que

anuncia la gnosis puede ser la consigna universalmente detonante para el anhelo nihilista-revolucionario.[27] El Dios anti-mundano, "no-existente" en el mundo, sanciona la actitud nihilista del hombre frente al mundo. El Dios "no-existente", es decir, el Dios "aún no-existente", es la promesa poderosa de un punto de inflexión. El Dios "no-existente" anula el mundo y aparece entonces en todo su poder.

La apocalíptica es revolucionaria, pues no observa el punto de inflexión en un futuro indeterminado, sino en uno muy próximo. Por ello la profecía apocalíptica es futura y aun así completamente presente. El *télos* de la revolución liga los poderes caóticos que de otro modo harían estallar todas las formas y rebasarían los límites establecidos. También la revolución tiene sus formas y está "en forma" justamente cuando hace estremecer las formas petrificadas, las positividades del mundo. El principio apocalíptico contiene reunidos dentro de sí un poder destructor de formas y un poder configurador. Dependiendo de la situación y de la tarea, prevalece uno de los dos componentes pero ninguno puede faltar. Si falta el elemento demónico destructor, el orden petrificado, la correspondiente positividad del mundo de cada momento, no puede ser superado. Pero si en el elemento destructor no se trasluce la "nueva alianza",[28] la revolución se hunde inevitablemente en la nada vacua.

No obstante, si el *télos* de la revolución se viene abajo, de modo tal que la revolución se vuelve ya no medio, sino único principio creador, el placer de destruir se convierte entonces en placer creador. Si la revolución no señala ningún lugar más allá de sí, termina en un movimiento dinámico-formal, que se pierde en la nada vacua. Una "revolución del nihilismo" no se dirige a ningún *télos*, sino que encuentra en el "movimiento" mismo su meta y se aproxima así a lo satánico.[29]

Sin embargo, se revela asimismo la esencia trágica de la auténtica revolución. En la medida en que esta aspira al *télos* absoluto, debe ir más allá de toda forma. Y aún así la u-topía solo puede hacerse realidad en una topía. El principio revolucionario impulsa incansablemente de forma en forma. Toda realización pone en peligro la pretensión absoluta del *télos*. Así, a partir del carácter absoluto de la aspiración, se alcanza la situación de la revolución "permanente". La intranquilidad del principio se comunica a sus agentes. Impulsa a los profetas y apocalípticos de sitio en sitio. Los numerosos peregrinajes de Jesús causan grandes dificultades

a los exégetas.[30] Tampoco se verían las cosas con profundidad, si se dijera que los eternos peregrinajes de los revolucionarios modernos se deben solo a las órdenes de deportación de la policía. Tras los primeros planos racionales y las legalidades momentáneas se oculta un destino.

Espíritu e historia

El momento en que el mundo histórico de Israel se desprende de la esfera vital mítica del Oriente Antiguo y de la Antigüedad es un punto de inflexión crucial. A través de todos los mitos resuena la ley del ciclo de nacimiento y muerte. La vida transcurre entre nacimiento y muerte y ya en el nacimiento la muerte está incluida: "Hacia el mismo lugar del que procede su nacimiento, hacia allí se dirige también su muerte, según la necesidad".[31] En el círculo de la vida se despliega tan solo lo que viene del origen y vuelve al origen. El mito es la "narración" del origen. El mito responde a la pregunta por el *de dónde*.[32] En el eterno retorno de lo idéntico el adónde coincide con el de dónde. El origen como la fusión del de dónde y el adónde es el medio del mundo mítico. El poder abarcativo del origen es la naturaleza, pues proscribe todo el acontecer hacia el ciclo del florecer y el marchitarse. Los dioses de la naturaleza son los *baales* y el más sagrado de los dioses *baales* es Dionisos.

La vida animal se asienta sobre la base vegetativa del origen. También la vida animal se cierra en el círculo de nacimiento y muerte. El hombre es, asimismo, un *zóon politikón* y su organización social se basa en la sangre y el suelo. Pero sangre y suelo son elementos de la naturaleza. El ciclo de la naturaleza experimenta su potenciación a partir del origen. El círculo puede dilatarse o reducirse pero sigue siendo ciclo. Sin embargo, de este modo en el mundo mítico el tiempo se coloca bajo el dominio del espacio. Pero si el tiempo es contemplado como ciclo o como círculo de círculos, su esencia no es evidente. Pues la esencia del tiempo es ir hacia delante, aspirar irreversiblemente a lo nuevo, preguntar por el *para qué*.[33] Con la pregunta por el para qué, el círculo de la naturaleza está roto en su fundamento y el marco de lo que retorna eternamente, hecho pedazos.

El para qué es la pregunta del espíritu, que no está encerrado dentro de los límites del origen. En el eterno retorno de lo idéntico domina el

eros, que acerca recíprocamente el arriba y el abajo y cierra el círculo de la naturaleza. En el tiempo unidireccionalmente irreversible domina el *espíritu,* que tiende hacia adelante. Así, el espíritu está estrictamente subordinado al tiempo.

Cabe aclarar que el espíritu de los tiempos (Joaquín y los espirituales) y los tiempos del espíritu (Hegel y los hegelianos de izquierda) se fundan en la esencia de la historia. Así resulta que la historia es el elemento del espíritu. Así como la historia es el elemento del espíritu, también el espíritu es el elemento de la historia. La historia llega a su esencia solo en el espíritu. Espíritu e historia se presuponen recíprocamente. La relación de presuposición recíproca solo es posible, porque en el espíritu la eternidad se trasluce en el tiempo.

El hombre comparte el estado de yecto [*Geworfenheit*] del origen con la naturaleza necesariamente cíclica. Pero al estado de yecto del origen el hombre le contrapone el pro-yecto [*Ent-wurf*] del espíritu. El proyecto del espíritu es la libertad del hombre. El espíritu está, en esencia, en el elemento de la libertad. El proyecto del espíritu es la historia, que excede los límites de la naturaleza. En Israel se desgarran el poder del origen y el arraigo en el espacio. Así Israel puede volverse un "pueblo sin espacio" sin extinguirse, pues se sabe "pueblo del tiempo" que fue extirpado del arraigo en el territorio.[34] El tiempo llega aquí a su esencia y se alza por encima del espacio. El tiempo está orientado, se dirige hacia algo que no era sino que será y que, si se alcanza, no vuelve a echarse a perder. El mundo como tiempo va hacia un "nuevo cielo y una nueva tierra". Lo *nuevo* va más allá del círculo del origen. Lo nuevo está en el elemento de la historia. Desde la perspectiva de la historia, el origen se vuelve *comienzo,* al que siguen un medio y un final.[35] La historia misma es el medio entre creación y redención.

El mundo como historia no tiene su centro de gravedad en el presente eterno de la naturaleza, sino que se nutre a partir de la creación inicial y está orientado a la redención final. El acontecer singular está al servicio del paso de la creación a la redención. No lleva su sentido en sí mismo, sino que deja entrever el orden de la creación y remite al orden de la redención. Un acontecimiento está siempre referido al *éschaton*. El *éschaton* es el *alguna vez* en doble sentido: *alguna vez* de la creación (axiología) y *alguna vez* de la redención (teleología).

Un acontecimiento no está nunca dirigido en forma exclusivamente axiológica o teleológica hacia su *éschaton*, sino a la alianza indisoluble de ambos. Esta relación dialéctica entre axiología y teleología, que son los focos de la elipsis escatológica, es amenazada siempre por la autonomización de los polos. Por un lado, el polo axiológico de la creación puede ser distendido en la eternidad objetiva de los valores.[36] La equiparación entre axiología y valor caracteriza al historicismo, que solo se reviste teológicamente en la rimbombante sentencia de Ranke de que todas las épocas están igualmente cerca de Dios y que cae siempre en la afirmación de que todo acontecer es igualmente válido [*gleich gültig*] y, por consiguiente, indiferente [*gleichgültig*][ix]. La proximidad indiferente a Dios pasa por alto la esencia de la historia como camino hacia la redención. La ideología del progreso aísla en cambio el polo teleológico, al despreciar cada momento de la historia a favor de un ideal, que yace en lo infinito en lugar de en lo eterno.[37] La ideología del progreso pasa por alto la esencia de la historia como camino a partir de la creación. Solo en la dialéctica entre axiología y teleología es posible una ontología apocalíptica. Un acontecer deja entrever siempre el alguna vez de la creación: relación axiológica. Dado que el alguna vez de la creación se deja entrever en el acontecer, remite también al alguna vez de la redención: relación teleológica. Así la historia es el medio entre creación y redención. La historia revela su esencia solo como escatología. En el alguna vez de la creación la historia tiene su comienzo y en el alguna vez de la redención llega a su fin. El "entre" entre creación y redención es el camino de la historia. El *procedere* de creación a redención es la salvación. Así la historia es necesariamente historia de salvación.

El fundamento de la historia es la memoria. Pues sin memoria presente, pasado y futuro estarían definitivamente escindidos. El saber histórico es un acordar-se. El acontecer objetivo externo es internalizado a través de la memoria: el hombre recuerda en sí la profundidad de los tiempos. Como un disco, el hombre captura todos los tonos, los altos y los bajos, cada *forte* y cada *piano* de la historia universal. Pues la historia acaece no solo en forma objetiva, macrocósmica, sino que se consuma también en forma microcósmica en el hombre. En la historia acontece la identidad de

---

ix Cfr. nota 4 [N. de la T.].

objeto y sujeto.[38] Todas las revueltas, guerras, victorias y derrotas, todas las tormentas, incendios y terremotos son solo el escenario montado del hombre, instrumentan la génesis del hombre. La memoria es el órgano del hombre que lo hunde en la historia. En la memoria se refleja el conflicto entre tiempo y eternidad en el campo de batalla de la historia y la victoria finita de la eternidad. Por eso la memoria es una magnitud escatológica, una potencia en el drama de la escatología.

En la celebración de Año Nuevo de Israel –en la que resuena el antiguo festejo de la entronización de *Yahvé*– se reverencia a Dios como rey del mundo. El drama de la entronización de Dios se consuma en tres actos: coronación, conmemoración, redención. El segundo acto en el drama de la entronización de Dios es la "memoria", según la cual el día recibe su nombre: día de la memoria. Dios, que es proclamado rey, conmemora su alianza con los hombres y los redime. Dios es la memoria absoluta y para él no hay olvido. La memoria es el principio positivo, al cual se contrapone el olvido como principio negativo. En Israel la memoria está vinculada al polo masculino, mientras que el olvido corresponde al polo femenino. La palabra *sikaron* ("memoria") está emparentada con *sakar* ("masculino") y la palabra *nakab* ("perforar, cribar") lo está con *nkeba* ("femenino").

La memoria perfora los límites de la naturaleza, que está agonizando. El hombre construye más allá de la mortalidad, "en memoria de". El impulso hacia la inmortalidad está en estrecha conexión con la memoria. El impulso hacia la inmortalidad genera el temor a la muerte. La memoria sustrae un acontecimiento a la corriente del tiempo. Así, un acontecimiento está sustraído al elemento temporal, porque está fijado y no desaparece con la corriente temporal. A través de la memoria nos percatamos de que hay una expiración [*Ablauf*] del tiempo y esto solo es posible porque en la memoria el tiempo está superado. Puesto que la memoria está *afuera* del tiempo, puede reconocer al tiempo en su caducidad. Si no hubiera eternidad, no habría ninguna intuición del tiempo.

En la escatología, la memoria representa aquel principio que lleva adelante la lucha contra el tiempo en nombre de la eternidad. En Israel el olvido significa caída y muerte. La prédica deuteronómica gira en torno al tema del olvido: "ten cuidado de no olvidar al Señor que hizo salir de Egipto, de un lugar de esclavitud".[39] "Recuerda y no olvides" es el

motivo conductor del discurso de Moisés en el Deuteronomio y de todos los discursos proféticos.

La historia es el nivel en el que se cruzan Dios y el mundo. La historia es el camino de Dios y su obrar se manifiesta en ella. Pero la historia es igualmente historia universal. El hombre como medio entre Dios y el mundo es así el agente de la historia. En su estrecha correlación, revelación del mundo y revelación de Dios son solo una historia, en tanto descarga eléctrica de un polo al otro: la revelación del hombre.[40] La historia apunta a la unidad en Dios. Solo el principio de la libertad puede poner de manifiesto el mundo como limitación de Dios. El mundo es creado en función de la revelación de la libertad. El todo de Dios ha de transformarse en mundo, a fin de que en *libertad* Dios sea todo en todos. El hombre debe entregarle el mundo a Dios, dado que él suprime todo dominio y toda superioridad y poder del mundo. No obstante, si todo estará sometido al hombre, entonces también él estará sometido al que ha hecho que todo le estuviera sometido, a fin de que Dios sea todo en todos.[41] Pues recién en la redención Dios se volverá eso que el esfuerzo humano ha afirmado y buscado desde siempre por todas partes y sin embargo en ninguna parte pudo demostrar, precisamente porque aún no podía encontrarse en ninguna parte, pues todavía no estaba: *todo* y *uno*.[42]

La dialéctica es la señal indicadora del curso de la historia, de la creación a la redención. La posibilidad interna de la dialéctica resulta de la esencia de la libertad. La libertad lo es tan solo si es también libertad para la negación. La historia es dialéctica porque se revela en ella el "poder enorme de lo negativo".[43] El poder de lo negativo obliga a la adopción de la antítesis y aclara por qué el Reino de Dios no está realizado en el nivel de la tesis. La diferencia entre la tesis del todo de Dios –*deus sive natura*– y la síntesis –según la cual Dios es todo en todos– es el principio de la libertad. El "entre" entre tesis y síntesis, la antítesis, revela como historia el principio de la libertad. La tesis es el todo, ya que Dios y el mundo aún no están diferenciados. La antítesis es la separación entre Dios y el mundo; la síntesis es la alianza de Dios y el mundo a través del hombre, por la cual Dios en *libertad* es todo en todos.

Israel como lugar de la revolución

Israel es el lugar histórico de la apocalíptica revolucionaria. Israel anhela e intenta la "inversión [*Umkehr*]". La inversión de lo interior opera sobre lo exterior, invirtiéndolo. El comportamiento esencial de Israel hacia la vida se determina por el *pathos* de la revolución.[44] La esperanza de Israel culmina en el dominio absoluto de Dios. En el preámbulo a la coronación de Dios, al comienzo del año y al término de cada servicio divino, la comunidad judía ora: "Esperamos cambiar el mundo a través del dominio del Todopoderoso".[45] La voz de Dios resuena como llamada a la acción, a preparar el desierto del mundo para el Reino.[46] Con el "queremos hacer y escuchar" las tribus sellan junto al Sinaí la alianza con Dios.[47]

Si a Hélade se la denomina el "ojo del mundo", tal vez puede decirse de Israel que es el "oído del mundo".[48] En la revelación Israel oye la voz de Dios. Moisés se dirige a las tribus con el "Escucha Israel". En el *keriat shemá*, en la "llamada del escucha", el judío asume cotidianamente sobre sí el "yugo del Reino de los Cielos".[49] La realidad de Israel oscila entre la obediencia [*Gehor-sam*] y la desobediencia [*Ungehor-sam*][x] ante Dios.

Israel es el elemento inquieto en la historia universal, el fermento que recién crea verdaderamente la historia. En primer lugar, se desprende de la base quieta de Babilonia y de Egipto. Las culturas del Nilo y mesopotámicas parecen surgidas de una vez y para siempre. La Mesopotamia se asemeja a un muro de piedra que es mejorado una y otra vez pero que en realidad permanece inmutable. Egipto parece endurecido, conformando un jeroglífico pétreo. No es que hayan faltado acontecimientos. Un acontecer cruel inunda estas tierras pero la erupción anímico-espiritual que producen estos destinos es extremadamente poca. La vida se consuma en el eterno retorno de lo idéntico. Al *final* de la historia de Europa, puesto que la sustancia cristiano-apocalíptica está consumida, vuelve a emerger el símbolo del eterno retorno de lo idéntico. Israel rompe la esfera vital del eterno retorno de lo idéntico y recién así da inicio al mundo como historia. La historia se vuelve para él el centro en torno al cual todo se mueve. Las celebraciones que Israel adopta del ámbito egipcio, babilónico y cananeo

---

x En la palabra alemana *Gehorsam* aún se puede apreciar su procedencia de *hören* (="escuchar, oír"): el que obedece es el que escucha, el que presta oídos a lo que se le dice, de ahí la asociación de Taubes en este pasaje [N. de la T.].

cobran un sentido completamente nuevo a través de la fundamentación histórica.[50] El mito oriental, que describe el ciclo de la naturaleza que retorna eternamente, se inscribe en la estructuración histórica de Israel. Motivos singulares de los mitos se utilizan para erigir una historia de la humanidad. Las eras del mundo en el año cósmico, que provienen del campo del mito astral, son reelaboradas como *eónes* de una historia *única*.[51] Los *eónes* de la apocalíptica son estadios en el drama de la historia, que está orientado completamente al final. Asimismo, la correspondencia entre tiempo originario y tiempo final procede de los mitos orientales del ciclo eterno. En las nostalgias y esperanzas de la apocalíptica resuenan muchos motivos mitológicos. Con todo, los motivos mitológicos ornan tan solo el único camino de la historia que tiende a la meta, son solo partes funcionales del drama de la historia universal. La apocalíptica utiliza todo el mundo del cuento maravilloso oriental para dar cuerpo a su idea. La apocalíptica tensa fragmentos de motivos desgarrados, narraciones autónomas, partes aisladas de mitos en una tragedia del destino mundial que lo abarca todo: Dios, el hombre y el mundo.

Paganismo es la sustancia del pueblo [*Völkertum*], no quiere decir más que esto la palabra hebrea y griega que se traduce como paganismo. La formación de pueblos, la confusión lingüística y el nacimiento de los dioses se corresponden entre sí.[52] El Génesis[53] asocia la formación de los pueblos con la formación de los lenguajes. La confusión de los lenguajes se establece como causa, la formación de los pueblos como efecto. La humanidad presiente la separación: "¡Edifiquemos una ciudad, y también una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo, para perpetuar nuestro nombre y no dispersarnos por toda la tierra". Pero "perpetuar nuestro un nombre" no significa otra cosa que "convertirse en un pueblo".[54] Aun así, el destino no puede ser torcido: el lenguaje de la humanidad se confunde y los pueblos se dispersan por toda la tierra. "No una espina *exterior*, la espina de la inquietud interior, la sensación de no ser más la humanidad entera sino solo una parte de la misma y de no formar ya parte de lo uno *absoluto*, sino de estar sujeto a un Dios particular o a dioses particulares; esta sensación es lo que los impulsa de tierra en tierra, de costa en costa, hasta que cada uno se vio solo consigo mismo y aislado de todo lo extraño y encontró el lugar determinado para sí, adecuado para sí".[55]

La revelación de Dios ya no puede tener lugar en la humanidad, pues esta, como tal, está destruida y dispersa, tampoco en un pueblo, pues todo lo que se llama pueblo ya se ha rendido a los dioses, sino solo en una estirpe que no ha tomado el camino de los pueblos y que aún se sabe ligada al Dios del tiempo originario.[56] La revelación de Dios arranca la estirpe de Abraham de su patria, lugar de nacimiento y casa paterna y promete una tierra "que yo te mostraré".[57] Abraham es un forastero, ajeno a las tierras, países y pueblos que encuentra. La estirpe de Abraham no se considera como parte de los pueblos, sino como no-pueblo. Y esto es, precisamente, lo que dice también el nombre "hebreo". "Abraham el Ibri significa entonces: Abraham el que pertenece a los que pasan, a los que no están atados a ninguna morada fija, a los que viven como nómades, así como también el patriarca en Canaán significa siempre el forastero: pues el que no permanece en ninguna parte es en todas solo un forastero, un peregrino".[58] Este contraponerse al mundo, si no debe fundarse tan solo en la nada vacua, debería estar sustentado por el Dios ajeno al mundo.[59]

La revelación de Dios tiene lugar en el *desierto*. En el desierto, Israel se convierte en el pueblo de Dios. Aquí se forma su destino y la estirpe del desierto pasa a ser la que guía por el camino de Israel en la historia hacia el Reino de Dios.[60] Canaán es siempre para Israel una tierra prometida, una promesa. En Canaán, las tribus son permanentemente sitiadas y vencidas por otros pueblos. La prédica profética mantiene vivo el ideal nómade. Siempre se le recuerda a Israel que no es "señor" de la tierra. La palabra profética amenaza constantemente a Israel con el exilio.

El exilio es el desierto de los pueblos, en el cual Israel peregrina hasta el fin de los días. El exilio repite efectivamente el desierto, pues resurgen las asociaciones de estirpes que alguna vez, antes de que las tribus se volvieran sedentarias, eran el fundamento de la comunidad. Y así como la estirpe del desierto solo se comprende en vista de la tierra prometida, la vida en el exilio solo es posible en la esperanza de la redención.[61] En el exilio, Israel fue extirpado de la tierra y, al revés de todo crecimiento natural, reimplantado con las raíces hacia arriba. También el Dios de Israel es extirpado del suelo terrestre en el exilio y se cortan todos los vínculos que lo unían a la religión popular cananeo-palestina, a los innumerables dioses locales, al culto a los ancestros y a la prostitución sagrada. En el exilio, el Dios invisible del desierto se convierte en

Dios universal, que dirige la historia universal. El hecho de que el Dios universal siga siendo también Dios de Israel da un impulso escatológico a la apocalíptica judía.

Las líneas de profecía, apocalíptica y ley convergen en Ezequiel, el profeta del exilio. Esdras, a quien la tradición talmúdica parangona con Moisés, prosiguió la obra de Ezequiel; "Esdras era digno de que a través suyo se diera la Torá, si Moisés no se le hubiera adelantado".[62] La crítica literaria moderna pretende mostrar también a Esdras como autor de la Torá.[63] Esdras, al igual que Moisés, forma Israel. La Torá se convierte en fundamento de la comunidad judía. Desde entonces, los judíos son, como dice en primer lugar Mahoma, el pueblo del libro, un pueblo que se enraíza en la palabra-*logos*. Filón alaba la ley de Moisés porque es ley del desierto, arrancada a todas las medidas naturales. La medida de la ley, que fue revelada en el desierto, es la voluntad de Dios y no la vara de la medición humana.

Cuando Josefo[64] describe la ley de Israel acerca del estado y la sociedad, acuña una nueva palabra, que esboza acertadamente la idea política de Israel: teocracia. Dios exige en Israel el dominio sobre la totalidad de la vida y proclama su voluntad en una ley que, así como regula el culto y las costumbres, también determina el estado y la sociedad.[65] Con la idea de la teocracia, Israel se ubica en el espacio árabe, al que le es propio ese rasgo de rebelión en contra de todo poder humano. La rebelión contra todo orden humano determina particularmente a los beduinos, la nobleza del desierto. La organización de los beduinos es un "comunidad sin autoridad",[66] que está emparentada con la comunidad teocrática de Israel. Un cacique beduino no se llama nunca rey, a lo sumo puede ser *Sayid al Arab*, portavoz de los árabes. Solo Dios merece, según la concepción islámica temprana, el dominio sobre los hombres.[67] Un *mulk* humano, un reino, estaría en contra de Dios. Todavía en la época de los Abasíes, los juristas del califato debían recurrir a ficciones legales, para conciliar la realidad del principado hereditario con los sentimientos enraizados en la consciencia popular.

El hecho de que las tribus seminómades de Israel que emigraron de Egipto no hayan coronado a su guía humano se aclara por su conformación beduina. La teocracia ha sido erigida sobre la anárquica base anímica de Israel.[68] En la teocracia se expresa el impulso del hombre de estar libre

de todo vínculo humanamente terrenal y de colocarse en unión con Dios. En la controversia entre el dominio divino y el terrenal se perciben los primeros estremecimientos de la escatología.[69] La idea de la teocracia puede elevarse a pasión por la acción. Así, desde la perspectiva de la inmanencia, la teocracia es una utopía de la comunidad. Puesto que la idea político-trascendente de Israel se traspone forzosamente a la vida secular, Israel está implicado en el movimiento revolucionario, en tanto guía. Pues posee los requisitos religiosos del *pathos* revolucionario. En la época del gueto, cuando los judíos estaban segregados de la vida espiritual de Europa, el Antiguo Testamento era el fundamento hasta la emancipación de todas las corrientes religiosas-revolucionarias. El Antiguo Testamento se halla más cerca que el Nuevo de las sectas revolucionarias de la baja Edad Media. De los taboritas a los puritanos puede verificarse la predilección por el Antiguo Testamento.[70] Desde la emancipación, la participación de los judíos en el movimiento revolucionario es determinante, de lo cual dan testimonio los nombres de Moses Heß, Karl Marx, Ferdinand Lassalle, Rosa Luxemburg, Max Adler, Otto Bauer, Eduard Bernstein y Leo Trotzki.

En el mundo como historia, el hombre se encuentra en el punto medio entre Dios y el mundo. Con el mundo, él está siempre vuelto completamente hacia Dios y con Dios está siempre vuelto completamente hacia el mundo. La esencia del hombre se determina a través de esta doble corriente en él: con Dios, el hombre es completamente divino; con el mundo, completamente mundano, ubicado en el punto medio entre ambos. El hombre está conectado con el mundo a través de los "vínculos naturales"; con Dios, el hombre sella la *alianza.* El hombre está inserto en el punto medio entre vínculos naturales y alianza divina.

La alianza junto al Sinaí es una alianza regia.[71] Israel escoge a Yahvé no solo como dios protector de la congregación, sino como rey. Dios, en tanto rey, es el Dios que camina al lado, el guía en el camino, representación con la que en Oriente se asocia la monarquía. Mientras que el baal es amo y señor de un lugar, Yahvé peregrina por el desierto con las tribus. El "Señor de los ejércitos" dirige las legiones terrenas y celestes[72] y no está atado a ningún sitio.[73] La profecía recuerda la época del desierto, cuando el propio Yahvé se colocó al frente como rey de las legiones israelitas e Israel no se fió ni del corcel ni del jinete. La época del desierto, en la que

Israel era una comunidad sin autoridad, es la norma de la profecía. En la controversia con la monarquía terrenal, ya la fórmula profética "Rey Yahvé Zebaoth", "Señor de los ejércitos" encierra en sí la pretensión de que, en realidad, solo Yahvé es el rey legítimo en Israel.[74] Como rey de Israel, Yahvé llega a ser, sin desmaterializarse, rey del mundo. La contradicción entre la realidad del mundo sin Dios y la representación de la monarquía de Dios en el mundo da nacimiento a la escatología.[75]

La constitución de la alianza determina la comunidad de Israel, que Max Weber[76] describe como confederación. Las asociaciones de las tribus seminómades se fraccionan fácilmente y solo el acuerdo acerca de la alianza prueba ser un fundamento resistente para la organización política y social.[77] En la forma de la comunidad de la alianza se hace realidad ese *éthos* de la libertad, que es propio de la legislación sacerdotal y talmúdica. El código de Hammurabi[78] determina que a un esclavo que intenta evadirse hay que cortarle la oreja. La legislación sobre los esclavos de la Torá decreta que a un esclavo israelita que después de seis años no quiere dejar a su señor pues "Yo amo a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, y por eso no quiero quedar en libertad", su señor debe mantenerlo junto a "la puerta de su casa o al poste de la puerta" y "le perforará la oreja con una lezna. Así el esclavo quedará a su servicio para siempre".[79] El Talmud[80] interpreta esta ley: "¿En qué se distingue la oreja de todos los demás miembros del cuerpo? El único Santo dijo: la oreja ha escuchado mi voz junto al Sinaí cuando dije: 'porque es a mí a quien deben servir los israelitas',[81] pero no esclavos de esclavos; por consiguiente, al que acudió y se procuró un señor hay que perforarle la oreja… ¿En qué se distinguen puerta y jamba de todos los demás objetos de la casa? El único Santo dijo: puerta y poste fueron testigos en Egipto de cómo salté por encima del dintel y de ambos postes y dije: 'porque es a mí a quien deben servir los israelitas',[82] pero no esclavos de esclavos. Los conduje de la esclavitud a la libertad, pero este acudió y se procuró un señor, por lo cual hay que perforarlo ante ellas."

La alianza entre Dios e Israel subsiste, pese a que un mal amenace con perturbar la confianza, pues todo mal proviene de la voluntad de Dios. Yahvé utiliza igualmente a los adversarios de Israel como instrumento para que la humillación o incluso el colapso de Israel no sean de ningún modo idénticos a una derrota de Yahvé. Por muy sencilla que

parezca esta conclusión, no es en absoluto evidente; por el contrario, es subversiva y nueva.[83] Sería universalmente comprensible la respuesta de que los dioses extranjeros son más fuertes o de que Yahvé ya no puede ayudar a su pueblo.

La profecía deja atrás esta opinión popular y afirma que el propio Yahvé le trae intencionalmente el mal a su pueblo. La teodicea del mal de la profecía presupone la representación de alianza y caída. La representación de la caída no se repite en el mundo del Cercano Oriente.[84] Alianza-caída-mal son silogismos de la prédica profética. Pero el mal no significa jamás el fin, la profecía nunca prescinde de vaticinar la salvación, aun si la salvación se aplaza y llega solo para un resto.[85] La escatología popular de Israel, que gira en torno al día de Yahvé, en el que resuena tal vez el recuerdo del Sinaí, es principalmente expectativa de la salvación. No falta el lado oscuro del mal, pero este se le atribuye a los pueblos. Solo la profecía quiebra la ecuación originaria (Israel = salvación; pueblos = mal) y transforma la escatología en una esquema de la historia, en tanto hace que mal y salvación se sucedan el uno a la otra.[86] La escatología profética se distingue de la vaga indeterminación de la escatología popular, que no perturba en la vida cotidiana,[87] por su inminencia determinada. Se está a las puertas del mal vaticinado y, creyendo que el mundo se encuentra ante su fin, la profecía cancela el ajetreo de este mundo.[88] "Si desisten de todas las alianzas, si se dirigen una y otra vez contra la esencia fatua y vana de este mundo, si Jeremías queda soltero, esto tiene entre ellos la misma causa que la advertencia de Jesús ("Denle al César lo que es del César") o que las advertencias de Pablo de que cada uno conserve su profesión y se mantenga –ya sea soltero, ya sea casado– tal como está y el que tiene mujer como si no la tuviera. Todas estas cosas del presente son incluso perfectamente indiferentes, pues el fin es inmediatamente inminente".[89] La expectativa del fin marca la forma íntima de la profecía y le confiere fuerza a su proclamación. Y a pesar de que la salvación se demora, cada uno de los que proclama el fin inminente encuentra la misma fe apasionada, de Daniel a Jesús y de Bar Kochba a Sabbatai Zwi. Es en la tensión hacia adelante donde se encuentra el mundo de la apocalíptica. Estos hombres apasionados que Israel ha engendrado viven en sempiterna espera.[90]

Ámbito mundano de la apocalíptica

En la profecía de Israel se anuncia un nuevo principio: el espíritu de la apocalíptica. Este nuevo canon se expresa en las visiones apocalípticas y en los sistemas gnósticos.[91] El sentimiento apocalíptico del mundo prorrumpe simultánea y repentinamente en el amplio espacio de los idiomas arameos con una fuerza enorme.[92] El principio apocalíptico lucha por una expresión propia pero su destino está signado por la circunstancia de que en sus retoños occidentales entra en el campo de fuerzas del helenismo.[93] Por ello a esta nueva vivencia le está denegado, por trechos muy largos, configurar sus símbolos en forma autónoma. El espíritu de la apocalíptica y de la gnosis debe construir su simbología con elementos encontrados de antemano, que provienen del campo conceptual del helenismo, formado hace mucho tiempo.[94] El barniz helenístico que está asentado sobre el mundo arameo, hace peligrar el despliegue del *logos* apocalíptico, que, por lo tanto, durante mucho tiempo tampoco puede hacerse consciente de sí mismo. Aún hoy esta superposición dificulta la comprensión inequívoca del espíritu gnóstico-apocalíptico y hace sucumbir a varios investigadores a la sugestión del alfabeto griego.

A través de los grupos del paganismo griego del hermetismo y de la filosofía neoplatónica, así como de los grupos del cristianismo griego de los escritos neotestamentarios, extrasinópticos, de los padres de la Iglesia y de diversos Apocalipsis apócrifos, el ámbito de la apocalíptica y de la gnosis se extiende hacia oriente. En el Oriente profundamente conmocionado de los siglos próximos a la plenitud de los tiempos nace la literatura mandea y maniquea. Esta literatura forma parte de la esfera de los idiomas arameos. No obstante, fragmentos maniqueos han encontrado, en el curso de la misión maniquea, el camino hacia Asia central, incluso hasta China. Esta literatura oriental es significativa, ya que atestigua un estrato gnóstico-apocalíptico que no estaba sujeto a la "pseudomorfosis". Con la referencia a la "pseudomorfosis" se evoca al mismo tiempo los *Problemas de la cultura árabe*[95] de Oswald Spengler. La "controversia en torno a Spengler", que por lo general se refiere a su tesis de la "*caída* de Occidente", ha eclipsado su profunda comprensión de la coherencia del mundo gnóstico-apocalíptico. Un investigador tan importante como Hans Jonas cree con razón que el intento de Spengler sobre el mundo

gnóstico-apocalíptico es "el mejor y el más certero que se haya escrito jamás sobre el tema".[96] Mientras que la investigación especializada solo veía en el sincretismo helenístico-oriental la desembocadura de antiguas tradiciones, una mezcla estéril y, en conjunto, un *acorde final*, Spengler descubrió en todo esto el *nacimiento* de una nueva vivencia cerrada, que reconoció en toda su universalidad. Spengler captó atinadamente en el mito escatológico del "redentor redimido" el punto central del principio gnóstico-apocalíptico. Con el concepto de la "pseudomorfosis", Spengler determinó en forma acertada la relación entre la nueva espiritualidad y el *milieu* universal helenístico. El hecho de que los estímulos de Spengler hayan pasado sin dejar rastro junto a la ciencia especializada ya no sorprende, sino que ilumina vivamente los límites de la especialización. Sigue siendo mérito de Hans Jonas el haber hecho que la ciencia accediera a los estímulos de Spengler, con quien aquel "más se encuentra en deuda para comprender a la gnosis desde la perspectiva de la historia del espíritu".[97] Spengler concebía aún la pseudomorfosis como desgracia. Solo a este hecho le debe la historia occidental su continuidad, a la cual hay que atenerse, a pesar de los reparos –que han de ser tomados en serio– de Spengler y en contra de sus epígonos y repetidores –que han de ser tomados mucho menos en serio.

En el ámbito de la apocalíptica hay evidentemente varias naciones. Pero así como en la cultura antigua se destacan griegos y romanos, porque en ellos se presentan en su mayor pureza los rasgos distintivos del mundo clásico, también en el ámbito lingüístico arameo solo son algunas las naciones en las que se manifiesta con la mayor profundidad la espiritualidad del mundo arameo. En los "pueblos sobresalientes" se expresa con la mayor nitidez la constitución de una esfera vital, pues en ellos están sintetizados en forma visible los elementos de este ámbito mundano. Se gana mucho en lo que hace a la comprensión del mundo apocalíptico-arameo, si se entiende que aquí a judíos y a persas les corresponde el mismo rol que a los griegos y a los romanos en el mundo de la Antigüedad clásica. La comparación puede ser aún continuada y ahondada: los judíos son los "griegos"; los persas, los "romanos" del ámbito apocalíptico-arameo. En judíos y persas se manifiesta el espíritu de la apocalíptica, que interpreta el mundo como historia, donde el principio del bien y del mal se encuentran. En estas naciones, el espíritu se desprende del fundamento vegetativo de

las culturas asiáticas. El espíritu, que está preso en lo natural, procura liberarse y se entiende como historia. Si bien judíos y persas descansan sobre la misma base metafísica, se diferencian esencialmente en lo que respecta a su relación con la realidad mundana.

Los persas son los señores del ámbito arameo, mientras que los judíos arrastran una existencia política anodina en el margen occidental de este mundo y en la diáspora. En lo sucesivo, esta circunstancia no es indiferente para la sede del sentimiento apocalíptico del mundo. Ciertamente, los persas determinan el andamiaje exterior de la apocalíptica. Los símbolos del Hijo del hombre, de Satanás y de los ángeles, de los libros de Dios y de la corte divina, del juicio de los individuos después de la muerte y del Juicio Final son versiones persas de la simbología apocalíptica.[98] Pero en tanto los persas constituyen la herencia de Assur y de Babilonia, el principio antimundano de la apocalíptica retrocede, mientras que la miseria y la persecución de los judíos hacen germinar en ellos el brote apocalíptico.

La situación de los judíos es el clima apropiado para la espiritualidad de la apocalíptica. En las épocas tensadas hasta el desgarro nacen los Apocalipsis y las expectativas mesiánicas. El tormento de Antíoco Epifanio engendra el Apocalipsis de Daniel. Bajo el yugo del dominio romano surgen el Apocalipsis de Baruch y del cuarto Esdras. El Apocalipsis de Juan está escrito por un mártir para mártires. La Iglesia cristiana ha resguardado siempre la conexión entre el advenimiento de Jesús y "bajo Poncio Pilato". En Israel, las oleadas mesiánicas de Jesús, Menahem, Bar Kochba hasta Molcho, Sabbatai Zwi y Franck están íntimamente ligadas a la "atrocidad de la devastación".

En el ámbito de los idiomas arameos emerge una nueva idea de *nación*, en la que se disuelve el vínculo entre pueblo y suelo. Precisamente este nuevo concepto de nación todavía les causa dificultades a los investigadores modernos y contribuye a considerar al pueblo judío como "excepción". En verdad, no obstante, la idea aramea universal de nación subyace, como se mostrará en forma aún más detallada, al pueblo judío. Ya antes de la caída de Samaría, los israelitas se establecieron afuera de los límites de su tierra. En las numerosas guerras, los israelitas fueron raptados como prisioneros y a menudo también los grupos sometidos en las revueltas tomaron el camino hacia el exilio.[99] Ya en el siglo VII había asentamientos

israelitas en Egipto, según el testimonio de los papiros de Elefantina.[100] Con la caída del Reino del Norte, las diez tribus fueron desterradas. Los que quedaron en Judea, sin embargo, no pudieron olvidar a las diez tribus y en el exilio en Babilonia se unieron parte de los israelitas dispersos y los judaítas, recientemente desterrados.[101]

Como en la época de la peregrinación por el desierto, Israel está en el exilio *in statu nascendi*. El exilio es el desierto de los pueblos, donde faltan el enraizamiento al suelo y el vínculo estatal. No obstante, recién así puede desplegarse la profecía, dado que las instituciones y poderes que le habían sido un estorbo en su propia tierra no existen en el exilio. En el exilio la profecía reaviva nuevamente el tono abatido del pueblo. Ezequiel, el profeta del exilio, llega a la certeza de que el enraizamiento en el estado y en la tierra faltaban y así extirpa por entero el árbol del pueblo del viejo reino terrenal y vuelve a plantarlo, en monstruosa inversión contra todo crecimiento natural, con las raíces hacia arriba. En Ezequiel culmina la historia de Israel. Ezequiel es del mismo modo sacerdote y profeta, escriba y apocalíptico. En él confluye el espíritu conservador del sacerdote y el espíritu progresista del profeta. En sus leyes y en su ritual, Ezequiel determina exactamente las instituciones y las disposiciones que son rectoras para la comunidad de Esdras. En lugar de la palabra hablada, apasionada, de la profecía se ubica el sistema bien meditado del sabio y es justamente el mismo Ezequiel quien, en la plenitud de visiones y de imágenes, sienta la base del conjunto de símbolos y motivos apocalípticos.

Con todo, es errado tildar a la nación judía del exilio como caso de excepción. Sin duda, los judíos del exilio son una nación sin tierra pero, y esto es decisivo, en un círculo de puras naciones de este tipo. Pues el exilio no es tan solo el destino de los judíos, sino del mundo arameo en su conjunto. El dominio asirio fue el primero en emplear sistemáticamente el medio de la deportación para desarraigar a los pueblos y tribus vencidos. Si se piensa que en la Antigüedad el pueblo se hallaba más fuertemente ligado a la tierra que hoy, ya que también el enraizamiento religioso estaba hundido en la tierra, resulta comprensible que el desarraigo de los pueblos de su terreno autóctono haya debido injerir profundamente en su idiosincrasia. Las naciones arameas no pudieron echar raíces en la tierra, sino que tuvieron que intentar echar anclas en el espíritu. La sinagoga de los judíos es solo una de las iglesias-naciones que, en el ámbito arameo,

son patria de los pueblos. Las iglesias-naciones del mundo arameo están unificadas a través de la fe.[102] Dios ya no es adorado como *baal* de un lugar, sino que en cualquier lugar en donde los creyentes se reúnen en "sinagoga" –es decir, en asamblea– está la patria. La profesión de fe es lo que decide en el ámbito arameo la pertenencia a una determinada patria. A partir de pequeñas confederaciones tribales, judíos y persas se multiplican enormemente durante la época del exilio y por cierto a través de la conversión y del pasaje. Para una nación sin territorio, la misión es la única forma de la conquista.[103] Entre los judíos, la misión es asumida por los círculos de espiritualidad apocalíptica. Mientras que los sacerdotes y los escribas erigen siempre nuevas vallas en torno a la Torá, los brotes apocalípticos del judaísmo ganan terreno en todo el Oriente arameo-sirio y transforman el ámbito de las naciones arameas en un organismo enardecido. La apocalíptica es popular y, en muchos rasgos, se vuelve un patrimonio espiritual común de todo el Oriente arameo.[104] La literatura apocalíptica fue escrita para despertar todos los ánimos en forma ilimitada. Mientras que los escritos canónicos de las iglesias-naciones individuales son nacionales, los escritos apocalípticos son internacionales en sentido literal. En ellos se acoge todo lo que movió los ánimos en lo más profundo.

——— Palabras originarias de la apocalíptica ———

Los elementos del acervo de motivos gnóstico-apocalípticos pueden extraerse de la plenitud de visiones y especulaciones intrincadas y oscuras si se presta atención a los elementos lingüísticos originarios, que se construyen de la misma manera que aquellas. Pues las palabras originarias de la espiritualidad apocalíptica iluminan su sentido central en forma mucho más clara que las visiones oscuras de los Apocalipsis y que las excéntricas especulaciones de la gnosis. De un modo menos distorsionado que los productos completamente configurados, el puro espejo del lenguaje brinda la explicación acerca del modo de ser de una espiritualidad que se sirve de él y que, intencionalmente, se procura sus símbolos a partir de las palabras originarias.[105] Las palabras originarias de un ámbito mundano contienen la anticipación de todos los sistemas ulteriores, formados y completamente

configurados. El *logos* de la apocalíptica y de la gnosis se expresa en la literatura mandea de Oriente de la forma más inmediata, ya que está lo más lejos posible del campo de fuerzas del helenismo.

La introducción general de casi todos los escritos mandeos reza: "En el nombre de la vida primera, grande y extranjera, a partir del sublime mundo de luz que está por encima de todas las obras".[106] En esta introducción ya está contenido el hilo conductor para comprender el sentimiento vital gnóstico-apocalíptico. En el ámbito de la apocalíptica resuena por primera vez el tema del autoalienación. La "tierra extranjera" es la primera gran palabra original de la apocalíptica y es absolutamente nueva en la historia del discurso humano en general.[107] La palabra originaria la "tierra extranjera" y el tema del autoalienación atraviesan toda la literatura gnóstico-apocalíptica. Al "hombre extranjero" de los mandeos le corresponde el "Dios extranjero" de Marción, el "Dios desconocido" de la gnosis, el "revelado" de los Apocalipsis y finalmente también el *pánton epékeina*, el "más allá de todo" de la filosofía neoplatónica. Como clave del modo de ser gnóstico-apocalíptico se puede proporcionar la siguiente fórmula: el Dios de los mandeos, el de Marción y el de Plotino son uno y el mismo.[108] El fundamento común es la alienación entre Dios y el mundo y, con ello, el autoalienación del hombre.

Ser-extranjero[109] significa provenir de otro lado, no estar en casa en el aquí. Este aquí es lo extraño y lo siniestro [*Un-heimliche*][xi]. La vida, que permanece en este aquí, se halla así en el extranjero y padece el destino del forastero. La "vida extranjera", que no está familiarizada con este aquí, se extravía en el extranjero, erra en él. Con todo, puede ocurrir que la "vida extranjera" esté perfectamente familiarizada con este aquí, entonces la vida extranjera olvida nuevamente su propia extranjería: se extravía en la tierra extranjera, en tanto sucumbe ante ella. Entonces, la "vida extranjera" se aclimata en este aquí que le es en realidad extraño y se

---

xi Es conocida la complejidad de este término, al que Freud dedicó un artículo. En él se yuxtaponen el prefijo negativo *Un-* y el adjetivo *heimlich*, el cual, a su vez, en su ambigüedad intrínseca, puede designar tanto lo "familiar", lo "doméstico" (ya que se trata de lo relativo a la casa = *Heim*), como lo "oculto", lo "secreto" e incluso lo "ocultado", lo "escondido". Schelling entiende lo *Unheimlich* como la manifestación de aquello que debía haber quedado oculto; Freud lo concibe como aquello que, habiendo sido antes familiar, se vuelve amenazante, extrañándose. Aquí se ha optado por traducirlo como lo "siniestro", por ser esta quizá la opción más habitual en nuestra lengua, aunque también podría haberse volcado al español como lo "inquietante", lo "extraño", "lo ominoso" [N. de la T.].

aliena de su propio origen. La alienación como culpa arriba a la extrañeza como padecimiento, cerradas ambas en una unidad en el doble sentido de errar. En la alienación respecto de su origen, a través del errar en la tierra extranjera circundante del aquí, la *autoalienación* respecto de la vida ha alcanzado su propia cima. Con la rememoración de la "vida", que es en realidad extraña al aquí, con el reconocimiento del extranjero como extranjero, comienza el camino de vuelta. El despuntar de la nostalgia de la propia tierra anuncia el retorno a casa que está comenzando. En tanto la "vida extranjera" percibe que se ha extraviado en la tierra extranjera, le es posible impedir que la extravíen. La vida extranjera reconoce que el mundo es un permanente ir y venir en la necesidad y que está dominado por la necesidad. La vida extranjera divisa así la distancia entre ella misma y el aquí del mundo, reconoce igualmente su supremacía en la patria de origen. Lo inaccesible de la extranjería puede significar majestad. Lo extranjero absoluto, que está sustraído a todo lo que por lo general es familiar, es lo que está más allá o el más allá mismo.[110]

La vida, que se presenta en forma perfectamente válida como la "vida primera y grande en los mundos de luz", ha sido arrojada a la tierra extranjera del mundo, donde se aliena de sí misma. El retorno a casa en dramática procesión, determinado por el motivo de la salvación, es la historia metafísica de la luz desterrada de la luz, de la vida desterrada de la vida en el mundo, de la vida extranjera en la tierra extranjera del aquí. La historia es el *camino*[111] de la luz entrando al mundo, atravesándolo y saliendo de él. En la palabra original de la tierra extranjera yacen ocultos todos los elementos de sentido que la apocalíptica y la gnosis revelan en sucesión temporal en el drama de la historia. La afirmación de la autoalienación es el fundamento que hace posible que la historia sea entendida como camino. A partir de la palabra original de la tierra extranjera y del tema contenido en ella de la autoalienación se suceden todas las otras palabras y motivos de la apocalíptica.

En el mundo, la vida es extranjera, la patria de la vida está más allá del mundo. El más allá está *más allá* de todo mundo. Con la apocalíptica comienza el sentimiento dualista de un mundo de Dios, que no es idéntico al mundo del aquí. El mundo de Dios se distingue en forma cada vez más rigurosa del mundo del aquí, cada vez más el mundo de Dios entra en contraste con este mundo. Mientras que el mundo de Dios está determi-

nado como más allá absoluto afuera del mundo, el mundo es limitado a un sistema cerrado que abarca, en forma por cierto vertiginosa, todo lo que en él está concluido y perdido, pero que se pone en evidencia como finito. El mundo es un sistema de poder que, a partir del más allá, pierde exclusividad. Hasta tanto el mundo abarca absolutamente todo, contiene en sí el universo, solo existe *el* mundo sin más. Una determinación más detallada del mundo a través de una cifra o de un pronombre no tendría sentido. Sin embargo, si el mundo ya no agota el universo, si el mundo es limitado por otro, surge el signo restrictivo: este mundo. "Este" mundo comprende en sí el ser cósmico pero se le contrapone lo "totalmente otro", que tiene su patria en el "otro" mundo. Las palabras originarias "este" mundo y el "otro" son otro símbolo de la apocalíptica y están estrechamente conectados con el tema de la autoalienación.[112] En la diferenciación de "este" mundo y el "otro" ya está incluida una valoración. Si también en las declaraciones más tempranas de la apocalíptica el mundo se encuentra aún en la esfera de la omnipotencia divina,[113] la alienación entre Dios y el mundo progresan hasta que el mundo se vuelve idéntico a la "plenitud de lo malo", a lo cual se contrapone Dios como la "plenitud de lo bueno".[114] En la ecuación *cosmos = skotos,* mundo = tinieblas se expresa el sentimiento vital de la gnosis.

Coincide con lo ya desarrollado el hecho de que en la literatura gnóstico-apocalíptica se puede hablar del mundo también en plural. Al hablar de los "mundos" se designa el camino a través del mundo como "amplio e infinito".[115] En el enunciado plural se alude al laberinto, a la diversidad inabarcable y perturbadora del mundo. Uno puede extraviarse en los "mundos" y, en la búsqueda de la puerta que ha de sacarnos de este mundo, se alcanza una y otra vez otros mundos, que siempre son, no obstante, "mundo". Este sentido de la pluralidad del mundo, que multiplica e intensifica los sistemas de poder demónicos a los que la vida está confinada, es otro motivo en los Apocalipsis y en las especulaciones gnósticas.[116]

A la imagen espacial *mundo* le corresponde el concepto temporal *eón.* Tiempo y espacio representan los grados de alejamiento respecto de la luz que la vida debe superar para llegar a su objetivo: "Ya ves, oh hijo, a través de cuántos cuerpos, cuántos círculos de demonios, cuántos concatenaciones y cursos de astros debemos cruzar para llegar hasta el Dios uno

y único".[117] El redentor debe peregrinar a través de "mundos y generaciones", hasta que llega a la puerta de Jerusalén.[118] La expresión "mundos y generaciones" se encuentra a menudo en la literatura mandea.

El espacio entre cielo y tierra se llena, acaso bajo la influencia iraní, de fuerzas demónicas. De este modo, el mundo se convierte en campo de batalla entre Dios y el diablo. Así como en la literatura gnóstica, también en Pablo las fuezas demónicas son los "señores de este mundo" y Satanás el "príncipe de este mundo". Demónicas no son solo magnitudes particulares en el espacio del mundo, antes bien, el mundo es, en su propia sustancia, demónico. El espacio del mundo en el que la vida se desarrolla es, como tal, una fuerza demónica. Los tiempos apocalípticos son eras endemoniadas.

Luz y tinieblas son las sustancias a partir de las cuales se construyen "este" mundo y "aquel". Aquel mundo es "un mundo del esplendor y de la luz sin tinieblas, un mundo de placidez sin sublevación, un mundo de la legalidad sin confusión ni alboroto, un mundo de la vida eterna sin delito ni muerte, un mundo del bien sin maldad (…). Es un mundo puro sin mezcla malvada". Frente a este, se encuentra el mundo de las tinieblas, absolutamente "lleno de maldad… lleno de mentira y engaño… un mundo de la confusión y el alboroto sin firmeza, un mundo de la muerte sin vida eterna… en el que las cosas buenas perecen y los planes no se cumplen. Este mundo es una mezcla de luz y tinieblas".[119] No obstante, prevalecen las tinieblas, pues la verdadera sustancia de este mundo son las tinieblas y la luz es tan solo la incrustación extraña: "en el esplendor de este mundo hay una mezcla, el esplendor del otro mundo, en cambio, es claridad sin opacidad".[120] En la literatura gnóstica, se caracteriza al rey de las tinieblas ya en su ser pre-mundano como "rey de este mundo" y de estos eones, pese a que "este" mundo procede solo de la mezcla de ambas sustancias, la luz y las tinieblas.[121] A tal punto es la sustancia de las tinieblas el principio de este mundo. La declaración mundo = tinieblas es la ecuación simbólica fundamental de la gnosis. Marción lleva a cabo la disociación gnóstico-apocalíptica en la forma más radical.[122] En Marción el Dios de la creación es inescindible del ser de este mundo. En Marción ya no está en discusión, según todas las apariencias, un ser pre-mundano del Dios creador. Contrapuesto al Dios de la creación, que

es en realidad el espíritu de este mundo, está el Dios del otro mundo, que es el Dios de la redención.[123]

La *mezcla* de este mundo hace posible el drama de la redención. Pues la mezcla se origina mediante la caída, que es idéntica a la autoalienación. La caída está causada, por un lado, por un voluntario inclinarse del alma hacia las tinieblas, en las cuales luego el alma queda entrampada.[124] Pero la caída aparece sobre todo como destino: "¿Por qué me habéis sacado de mi lugar, puesto en cautiverio y arrojado al fétido cuerpo?".[125] El estado de yecto [*Geworfensein*] es uno de los símbolos más conmovedores de la apocalíptica y de la gnosis y significa que el hombre está puesto en una situación en la que está privado de elección.[126] Este mundo no se origina a través de una ley, antes bien esta afecta a la vida como una fatalidad de la que luego el creador se arrepiente: "¿Quién me ha engañado de manera tal que me he vuelto un insensato y he arrojado el alma al cuerpo?".[127] Arrojado al mundo, el hombre originario teme ser "abandonado" y dejado solo en este mundo del mal.[128] Lo asaltan el espanto y el miedo de ser olvidado por la patria lejana en el aquí de la tierra extranjera: "Y grité pidiendo ayuda y mi voz no se abrió paso fuera de las tinieblas y miré hacia las alturas para que la luz en la que había creído viniera en mi ayuda. Ahora estoy asediado en las tinieblas del caos (…). Líbrame de la materia de estas tinieblas para que no quede sumergido en ellas (…). Mi fuerza se asomó a mirar desde el centro del caos y el centro de las tinieblas y yo esperaba a mi par para que viniera y luchara por mí y él no ha venido (…). Y cuando busqué la luz, me dieron tinieblas, cuando busqué mi fuerza, me dieron materia".[129]

Los poderes del mundo embaucan[130] al hombre: "Me preparaban brebajes con sus ardides y me daban a degustar su comida; yo olvidé que era hijo de rey y serví al rey de ellos. Olvidé la perla, tras la que me habían enviado mis padres. Por la pesadez de su alimento me hundí en un sueño profundo".[131] Los poderes del mundo luchan con todos los medios contra el extranjero, embriagándolo con el "vino de la ignorancia".[132] Los espíritus y planetas de este mundo quieren "capturar y retener a Adán y apresarlo en el Tibil. Cuando él come y bebe, nos disponemos a capturar el mundo. Nos disponemos a abrazarnos en el mundo y fundar una comunidad en el mundo. A cautivarlo mediante cuernos y flautas para que no se libere de nosotros".[133] Los poderes del mundo "se disponen a organizar

una fiesta. De pie, nos disponemos a organizar una bacanal, a incitar los misterios del amor y a seducir al mundo entero. La llamada de la vida, nos disponemos a disiparla, la discordia, a arrojarla a la casa y que no sea resuelta en toda la eternidad. Al extranjero (redentor), nos disponemos a matarlo. Nos disponemos a hacer de Adán uno de nuestros allegados y a ver quién lo convierte entonces en el libertador".[134] Cuernos y flautas son el ruido del mundo. El hombre ha sido arrojado a "tinieblas estridentes"[135] para que olvide el lugar del que ha venido. Con todo, el *ruido* del mundo despierta al hombre de su embriaguez. "Cuando su sonido llegó a oídos de Adán, se despertó del sueño y alzó su rostro hacia el lugar de la luz".[136] El ruido del mundo, decidido a turbar al hombre, lo *sobresalta*. El estruendo que debe amedrentar al hombre, lo ahuyenta. En el ruido y el estrépito, el hombre *se despierta* y escucha, contra la voluntad de los poderes del mundo, la "llamada de la vida".

El redentor "llama desde afuera".[137] El más allá, que no está aclimatado en el aquí del mundo, es perceptible en el mundo como *llamada*. La llamada se vuelve audible en el ruido del mundo como algo totalmente distinto: "Él dirigió su llamado con una voz celestial a la inquietud del mundo".[138] Como símbolo, la llamada es fundamental para el ámbito gnóstico-apocalíptico. La religión mandea y la maniquea pueden ser caracterizadas, al igual que la judía, como religiones de la llamada. En los escritos del Nuevo Testamento escuchar y creer están tan estrechamente conectados cuanto en la literatura mandea. A la llamada corresponde el escuchar. El título del misionario maniqueo es "llamador de la llamada". Y también en el Islam "anuncio de la misión" es "llamada" y el misionero es el llamador.[139] Así la religión mandea y la maniquea, la judía, la cristiana y la islámica coinciden. Tienen en común la base apocalíptica. Los símbolos del llamar y del escuchar son elementos constitutivos de la base apocalíptica.

En la llamada se hace realidad lo no-mundano. Lo totalmente otro se vuelve audible en el aquí del mundo pero, por cierto, como lo totalmente otro. La llamada es emitida por el "hombre extranjero".[140] Todos los que se sienten extranjeros en el aquí del mundo y desdeñan los poderes de "este" mundo acogen su llamada con júbilo: "En Adán surge el amor al hombre extranjero, cuyo discurso es extranjero, está alienado del mundo".[141] Los poderes del mundo han sido inquietados: "qué ha hecho en casa

el extranjero, para poder fundar allí un partido"[142] y se resisten al intruso y quieren impedir lo que ha de venir: "Al extranjero, nos disponemos a matarlo (…). Nos disponemos a arrastrar a su partido a la confusión para que no tenga ninguna participación en el mundo. Toda la casa nos pertenece, más bien, a nosotros".[143] El hombre extranjero debe abrirse camino en toda la casa del mundo, quebrar la corteza del mundo: "En nombre de ese hombre extranjero que atravesó los mundos y llegó, que hendió el firmamento y se manifestó al mundo".[144] El hombre extranjero debe abrir una brecha en la periferia del mundo, que por lo general es inexpugnable, a fin de abrir paso para la ascensión del alma.[145]

No obstante, el "hombre extranjero" que viene al mundo es, en última instancia, idéntico a aquel por quien viene. No solo el redentor es caracterizado en la literatura mandea como el hombre extranjero, sino asimismo el que ha de ser redimido. A quien está preso en el mundo también le corresponde el título de hombre extrajero.[146] Adán y el redentor son, de la misma manera, el hombre extranjero. El extranjero que desciende se redime en definitiva a sí mismo, a su alma, abandonada previamente en el aquí del mundo, abajo, en la tierra extranjera.[147] Por ello el hombre extranjero debe peregrinar nuevamente por la tierra extranjera del mundo, para liberar las chispas de su subjetividad de la cárcel de la tierra extranjera. El hombre extranjero es, en tanto Adán y redentor, el redentor redimido.

Panorama histórico de la apocalíptica

El camino a través de las "generaciones y los mundos" se revela para la apocalíptica en el acontecer de la historia. La abarcadora visión de conjunto sobre la marcha de la historia universal corresponde en particular a la esencia de la apocalíptica judía. En los Apocalipsis cristianos y en los sistemas gnósticos el interés por el curso de la historia se desplaza a un segundo plano, ya que la figura del redentor y su retorno se vuelven centrales.[148] La investigación sobre la apocalíptica y la gnosis aún no se ha desarrollado, en su mayor parte, más allá del nivel de la realización de un inventario, por lo cual se genera la impresión de una densa maraña en los mitos apocalípticos y en los sistemas gnósticos. La copiosidad del inventario se equipara en general sin ninguna noción con el contenido

esencial. El tema de la autoalienación encierra en sí ya todos los elementos de la visión apocalíptica de la historia. La historia como caída en el pecado y camino hacia la redención se colma de motivos en la literatura apocalíptica y gnóstica, de manera tal que a menudo el tema originario ya no es audible. Y, no obstante, todo el inventario de la apocalíptica y de la gnosis instrumenta tan solo la temática de la autoalienación: la caída en el extranjero y el camino hacia la redención.

En la apocalíptica, la historia no se refiere como crónica, sino que se intenta experimentar el futuro a partir del pasado y del presente. Pero no solo se describe a grandes rasgos el futuro, sino que la siguiente pregunta es decisiva: ¿cuándo llega el final? La pregunta originaria de la apocalíptica es el cuándo.[149] La pregunta por el cuándo procede de la ardiente espera de la redención y la respuesta obvia reza: pronto. El pronto pertenece a la naturaleza de la fe apocalíptica.[150] Sin embargo, la afirmación general de que la salvación llega pronto no basta a quienes quieren saber el tiempo y la hora. Así se intenta, sobre la base de cálculos, dar una respuesta numérica precisa o indicar los presagios que anuncian el final inminente. En la eterna pregunta por el cuándo el lamento susurra: ¿cuánto tiempo más durará la noche de este mundo? El fin no es meramente ansiado, se sabe que está viniendo. Lo que caracteriza a todos los autores de Apocalipsis es que están seguros de que vivenciarán el fin. Los escritos de la apocalíptica están compuestos, según la opinión general, desde tiempos inmemoriales por Adán, Enoc, Abraham, Moisés, Daniel, Esdras. Hasta el momento a estos escritos se los ha mantenido ocultos y sellados. Pero ahora, como el tiempo final está viniendo, los vaticinios se ponen de manifiesto y los escritos son desellados. Pero solo por el hecho de que en la economía divina todo tiene su medida es posible en la apocalíptica la pregunta por el cuándo. Dios ha pesado el mundo en la balanza y ponderado las horas con la medida y contado los tiempos según el número. El destino del mundo está registrado en los libros celestiales e inscripto en las tablas del cielo desde los tiempos originarios.[151]

El cómputo numérico exacto del fin puede ser designado como ciencia de la apocalíptica. La ciencia de la apocalíptica quiere asegurar absolutamente la fe y la esperanza. La ciencia de la apocalíptica, que computa numéricamente el cuándo del fin, descansa sobre la fe: "todo debe cumplirse por necesidad interior".[152] La tarea del visionario es revelar esta

necesidad. Para poder representar y calcular el fin de la historia, se traza un esbozo de la historia universal: "El Todopoderoso te ha dado a conocer, en su mundo, los tiempos que ya han pasado y los venideros, desde el inicio de su creación hasta el fin".[153]

Sobre el cuadrante del reloj divino están escritos los acontecimintos del mundo y se trata de seguir la marcha de la historia universal y de determinar la hora del eón. Sobre la base de la apocalíptica se vuelve posible la historia universal.[154] La cronología escatológica de la historia se extiende hasta la mística numérica de la cábala tardía y hace posible que la historia universal sea dividida en períodos. En el Apocalipsis de Daniel, el eón de este mundo se divide, conforme al modelo de la escatología persa,[155] según la teoría de las semanas del año. Además, el Apocalipsis de Daniel conoce la división de la historia en los cuatro reinos del mundo que atraviesa toda la literatura apocalíptica. Los cuatro reinos del mundo abarcan en Daniel solo el espacio temporal que va desde el exilio babilónico hasta el final de este eón, con el cual, sin embargo, está determinada para la visión de la apocalíptica judía la historia esencial. En *Enoc*[156] se divide un espacio temporal similar entre los setenta pastores, con lo cual se hace referencia a los príncipes demónicos de los setenta pueblos, que representan el número de pueblos del mundo. En el *Apocalipsis de las diez semanas*[157] la historia se divide en diez períodos y en el Apocalipsis de Abraham[158] se calcula que el tiempo de este eón es de "doce años".

La cronología escatológica presupone que el tiempo en el que todo ocurre no es una mera sucesión, sino que apunta a un final. "Esta meta vale en la misma medida para lo particular y para el todo, por cuanto Dios lo ha creado; la salvación última y todo acontecer son *historia de la salvación*".[159] La historia no se consuma en el ciclo, "sino que es un arco tensado, que a partir de un comienzo se eleva y se curva por encima del tiempo hasta que va declinando hacia un final, donde se produce el detenimiento y ya no se consuma ningún acontecer. Pero sin acontecer ya no hay historia y sin transcurso no hay tiempo".[160] El número doce, el número de los milenios en la escatología persa, está relacionado con los doce signos del zodíaco. Así, el tiempo en su conjunto está concebido como un enorme año del mundo.[161] En la apocalíptica, la división en períodos está siempre dirigida al final. En la cronología escatológica de la apocalíptica se presupone que este eón se precipita hacia el final: "El

mundo se precipita con fuerza hacia el final".[162] Y en el final "los tiempos corren más veloces que los anteriores, las estaciones van más veloces que en el pasado, los años desaparecen más rápido que los de hoy".[163] Así se revela en la apocalíptica un saber sobre el carácter crítico del tiempo. El tiempo aparece como corriente que emana de la eternidad de la creación y que desemboca al final, con una inclinación cambiante, en el mar de la eternidad de la redención.

La ciencia de la apocalíptica implica una actitud pasiva respecto del acontecer de la historia. Todo actuar activo se retrae. El destino de la historia universal está predeterminado y no tiene sentido querer impedirlo. El estilo apocalíptico utiliza principalmente el pasivo. En los Apocalipsis nadie "actúa", antes bien todo "acontece". No se dice que Dios escucha el grito, más bien que el grito viene ante Dios; tampoco que el Mesías juzga acerca de los pueblos, sino que el juicio viene a los pueblos. El estilo pasivo de la apocalíptica, que se encuentra todavía en Karl Marx, está fundado en la escasa confianza en el hombre. El largo tiempo de padecimiento, las repetidas decepciones, el poder opresivo del mal, el inmenso coloso del reino demónico del mundo, harían que la apocalíptica perdiera toda esperanza de redención, si esta estuviera puesta en las voluntades y el capricho del hombre. Solo a partir de aquí el "determinismo", generalmente incomprendido, puede ser situado en la estructura de sentido de la apocalíptica marxista. También Marx ve en acción en la historia fuerzas superiores, sobre las que el individuo no tiene ninguna influencia, y las viste con el ropaje mitológico de su época, como "fuerzas productivas". El Reino de Dios debe ser hecho realidad, sin que deba ser traspasado el umbral de la caprichosa voluntad humana, presa del pecado. El mal no es tan solo un estímulo humano. El mal como estímulo humano es solo una forma del mal y además la más superficial. El mal es, antes bien, la esencia del mundo, una potencia cósmica. Por lo tanto, si al final la esencia del mundo perece, perece asimismo el mal como estímulo humano.

La estructura de la apocalíptica y de la gnosis "no puede ser caracterizada, sin más, como dualista o monista, ya que la estructura de estas formaciones del pensamiento no se ajusta a la terminología filosófica moderna. Debería decirse que es dualista y monista a un tiempo. El origen y al mismo tiempo la meta última del pensamiento gnóstico no es la escisión del mundo en dos fuerzas en lucha, irreconciliables, sino la superación de

las oposiciones, la *coincidentia oppositorum*, por medio de una técnica peculiar de pensamiento y de un concepto singular de desarrollo. A través de esto, la concepción gnóstica del mundo se distingue del dualismo de los platónicos, pero asimismo de todos los sistemas religiosos dualistas orientales, en especial del parsismo con sus oposiciones dadas desde un principio. Lo que caracteriza casi sin excepción a los sistemas gnósticos es la forma circular de conducir los pensamientos fundamentales. Se trata de mostrar cómo lo invisible se hace visible, lo visible nuevamente invisible, cómo del Dios bueno se origina el mundo malo con el creador malo y cómo el mundo regresa al Dios bueno, cómo la luz se vuelve tinieblas y estas nuevamente luz, el espíritu se vuelve alma y cuerpo, el cuerpo nuevamente alma y espíritu, lo eterno se convierte en temporal y lo temporal nuevamente en eterno, lo uno en múltiple y lo múltiple en uno. Las transiciones de una a otra oposición se configuran así de un modo cada vez más sutil; entre el Dios bueno y el mundo malo se intercalan fases de desarrollo intermedias cada vez más numerosas y entes mediadores correspondientes a aquellas. Surge así la serie de los eones, de los cuales el primero emana en forma inmediata de Dios, el último se hunde en la materia, la anima, la forma, la modela pero al mismo tiempo padece bajo aquella hasta que la redención trae la liberación de la materia en el retorno a Dios del eón caído (el alma del mundo, Sofía), mediante lo cual se cierra el anillo del desarrollo".

En lo único en lo que esta representación[164] de la estructura de pensamiento de la apocalíptica y de la gnosis resulta desacertado– con lo cual obstruye decisivamente una comprensión de la apocalíptica– es en el hecho de que asume que la estructura de estas formaciones del pensamiento no se ajusta a la terminología filosófica moderna. Pues con la apocalíptica y la gnosis da comienzo aquella nueva forma de pensamiento que se ha conservado hasta la actualidad, de un modo subterráneo, cubierta por la lógica aristotélica y escolástica, y que fue adoptada y reconfigurada por Hegel y por Marx. La *dialéctica* es precisamente "dualista y monista a un tiempo". La "técnica peculiar de pensamiento" y el "concepto singular de desarrollo" de la apocalíptica y de la gnosis es justamente el método dialéctico, que concilia en el curso de la historia la oposición entre tesis y antítesis en la síntesis. Solo aquí aparece el segundo error de Leisegang, que se hace notar como una perturbación en sus investigaciones, por lo

demás tan valiosas, sobre las formas de pensamiento. La lógica de la dialéctica, ya sea en la apocalíptica y la gnosis, ya sea en Hegel, no es "circular", sino más bien espiralada.[165] El "repliegue"[166] peculiar de la dialéctica no se retrotrae en forma circular a la tesis, sino que se amplía en forma espiralada hacia la síntesis.

La lógica dialéctica es esencialmente histórica y está en contraposición con la lógica de Aristóteles, que es el modelo y fundamento de todas las interpretaciones estático-racionales del mundo en Occidente. No sin razón la escolástica, el racionalismo y la logística se remontan siempre a Aristóteles. La lógica dialéctica es una lógica de la historia y subyace a la interpretación escatológica del mundo. Esta lógica está determinada por la pregunta por la fuerza de lo negativo, tal como fue reformulada en la apocalíptica y en la gnosis. En la apocalíptica y en la gnosis está el fundamento de la lógica de Hegel, muy discutida pero pocas veces comprendida. La interconexión entre la ontología gnóstico-apocalíptica y la lógica hegeliana no se produce en forma artificial y *a posteriori*. El joven teólogo Hegel ha elaborado su forma de pensar a partir del Nuevo Testamento. Las primeras tentativas profundas del joven Hegel se apoyan fuertemente en el texto de los Evangelios. Es posible observar cómo despunta aquí el nuevo pensamiento dialéctico de Hegel y cómo se va pasando desde frases de los Evangelios que hacen explotar el esquema de la lógica racional-aristotélica a la forma de pensar de la dialéctica. Los trabajos del joven Hegel sobre la *Positividad de la religión cristiana* y sobre *El espíritu del cristianismo y su destino* conducen directamente a la *Fenomenología del espíritu* y a la *Lógica*, en las cuales Hegel desarrolla la visión escatológica de la dialéctica. Hace más de cien años, Ferdinand Christian Baur[167] señaló la íntima conexión entre la metafísica hegeliana y la gnóstica, sin que la investigación sobre Hegel prestara la suficiente atención a su trabajo.

En las palabras originarias y en los símbolos de la apocalíptica y la gnosis, que se condensan en el símbolo fundamental de la autoalienación, ya está contenida la esencia de la historia. Si el aquí del mundo en el que se demora el yo es la tierra extranjera, se presupone un acontecer que funde este estado cuestionable. El hecho de que Dios y el mundo están alienados el uno del otro, de que la sustancia del hombre está desgarrada en yo y no-yo, de que el yo languidece en la cárcel del mundo, todo esto

solo cobra sentido bajo la pre-suposición de que la historia es idéntica al eón del pecado, que se encuentra enclavado entre creación y redención. La estructura de la apocalíptica y de la gnosis es por lo tanto esencialmente histórica. En tal interpretación, los diversos fenómenos y formas representan solo puntos de paso de un movimiento que, procediendo de un determinado comienzo, conduce hacia un determinado final. La estructura histórica de la apocalíptica y de la gnosis es por lo tanto esencialmente escatológica. La esencia y el sentido de cada forma y cada orden son determinados por el lugar en la Eclíptica: del foco de la creación al foco de la redención.

El rostro de la apocalíptica y de la gnosis está esencialmente marcado por la escatología. También allí donde los Apocalipsis "mitológicos" se convierten en los sistemas "filosóficos" de la gnosis, se mantiene el acento escatológico. La gnosis es espíritu del espíritu de la apocalíptica. Los mitos apocalípticos narran la historia universal bajo el dramático motivo conductor de la autoalienación y precisamente este tema subyace asimismo a las especulaciones más teóricas de la gnosis, vinculadas con el concepto de ser. Las transiciones entre apocalíptica y gnosis son obviamente borrosas.

Un importante testimonio gnóstico reproduce el esquema escatológico-dramático de la apocalíptica en forma de una temática programática de toda la gnosis: sería redentor el conocimiento de "quiénes éramos, en qué nos convertimos; dónde estuvimos, adónde fuimos arrojados; hacia donde acudimos, de qué somos redimidos; qué es nacimiento, qué renacimiento". En esta fórmula de las *Excerpta ex Theodoto 78*, un testimonio de la escuela oriental de los valentinianos, todo el esquema de la mitología apocalíptica es transformado en la ontología de la gnosis. Los dos primeros pares de temas giran en torno al comienzo de la creación, los dos últimos en torno al final de la redención y de su correspondencia resulta el "término [*Schluß*]" escatológico del todo. Cada una de las cuatro preguntas está planteada, en cada caso, de a pares y determina así la separación de los estadios: creación, mundo, redención. En los primeros pares de temas se plantea la pregunta por la relación entre creación y mundo, en los últimos por la relación entre mundo y redención. En la sucesión ya está incluido todo el esquema de la escatología. En esta especulación ontológica, la forma "nosotros" de la pregunta aclara el punto de parti-

da esencialmente antropológico de la temática.[168] Ya en la apocalíptica iraní y en la judía "los estadios de desarrollo en el acontecer del mundo brindan el marco para los estadios del destino que el alma humana tiene que transitar. Por lo tanto los grandes acontecimientos del mundo son nombrados la mayor parte de las veces junto al destino del hombre que tiene lugar en paralelo".[169]

La estructura escatológica de la gnosis es perceptible hasta en sus más lejanos retoños. Todavía en Plotino, en quien la gnosis ya se ha vuelto metafísica pura y el acervo de motivos mitológico-dramáticos de la escatología ha caducado, las hipóstasis "ontológicas no significan ninguna otra cosa que los estadios de movimiento de un ser que, por una dinámica interna, madura hasta llegar al proceso universal de autolejamiento y retorno y solo es real en el recorrido de este destino interno".[170] En Plotino, el "ser no es otra cosa que su propia historia escatológica (en cada punto, según su concepto, haber devenido y seguir deviniendo, hasta la frontera inferior y nuevamente estadio transicional de un camino de retorno) y la teoría acerca de dicho ser es ontología de la redención".[171] Pero redención significa, desde el punto de vista gnóstico, superación del alejamiento respecto del comienzo. Pero alejamiento es alienación. Así, la teoría del ser dialéctico que se mueve por sí mismo mana de una fuente gnóstico-apocalíptica. La dialéctica es la forma ontológica de la apocalíptica y de la gnosis hasta Hegel y Marx.

La dialéctica se funda en la alienación de Dios y el mundo, que coincide con la disociación del hombre en *psique* y *pneuma*. El proceso de la redención se consuma antológicamente como superación del mundo por Dios; antropológicamente, como superción de la *psique* por el *pneuma*. Así, en la dialéctica gnóstico-apocalíptica, el cosmos es a Dios lo que la *psique* al *pneuma*. La *psique* es el correlato antropológico del cosmos. A partir de la antropología paulina, es habitual la disociación del hombre en psíquico y pneumático.[172] El hombre psíquico es el hombre mundano que perece con la esencia del mundo. Al *pneuma* le corresponde, en la literatura maniquea del Turkestán oriental el concepto de *grev*, que Reizenstein traduce como "sí", Waldschmidt y Lenz como "yo".[173] La gnosis descubre este yo como sí en la ruptura con el mundo. El yo como sí no es idéntico al hombre. El corte de Dios y el mundo, de yo y no-yo atraviesa al medio al individuo. El *pneuma* como sí es aquella chispa no-mundana

que hace estallar la relación que la Antigüedad estableció entre el mundo y el hombre, en tanto "todo" y "parte". En contraposición al carácter necesario del cosmos y de la *psique*, el *pneuma* es portador de la "chispa" de la libertad, que puede encender el proceso de la redención.

Para la gnosis, el cosmos es un mundo vaciado de sentido y su orden, un orden vaciado de sentido. Justamente el carácter cerrado del cosmos antiguo es concebido en la gnosis como límite y muro, contra el que se embiste desesperadamente. El carácter cerrado como límite es el que hace posible por primera vez la afirmación del más allá, que se refiere justamente al más allá de la corteza más externa que circunda el cosmos.[174] En la gnosis, el cosmos no está vaciado en el sentido de una impotencia, antes bien es potente como la plenitud de lo malo. El cosmos está dominado totalmente por la sustancia de las tinieblas, tiene su propio espíritu y, en Marción, incluso su Dios. Esta enorme potenciación del cosmos, hasta la osada postulación de Marción[175] de un "monoteísmo" del propio cosmos, muestra que en la gnosis la disociación entre Dios y el mundo y la autoalienación del hombre están llevadas al extremo. En este extremo, la mítica gnóstica se invierte a sí misma y se precipita raudamente al origen, desde el cual afluye a ella el *pathos* revolucionario. En la medida en que Yahvé, el Dios del Antiguo Testamento, es considerado por la gnosis como garante de este mundo por su palabra creadora, el odio apocalíptico-revolucionario contra el mundo se troca en sublevación gnóstica contra aquel Dios y su principio. Caín, el arquetipo del proscripto, del maldecido por el Dios creador, que, inquieto y fugitivo, debe peregrinar sobre la tierra, se convierte en el objeto del culto gnóstico. Con Caín, se encumbra asimismo a los otros proscriptos del Antiguo Testamento y se venera con un culto, por ejemplo, a la serpiente, que en el Génesis es considerada como aquella que induce al mal. Marción, que, como siempre, lleva sus conclusiones al extremo, reinterpreta subversivamente el camino de la historia a partir del hilo conductor del Antiguo y del Nuevo Testamento, en tanto enseña que Cristo descendió a los infiernos para llamar a la salvación a Caín y a Coré, a Datán y a Abiram, a Esaú y a todos los pueblos que se sublevaron contra el dios creador, que, para Marción, es idéntico al Dios del Antiguo Testamento. Sin embargo, Abel, Enoc, Noé, los patriarcas y Moisés, que peregrinaron por los caminos del Dios del mundo y de este modo, según Marción, despreciaron al Dios de la redención,

quedaron atrás en la ciénaga del inframundo. Que no se trata con ello de una excentricidad de la gnosis, sino de un elemento fundamental de la sublevación gnóstica, como se describe por lo general el *pathos* radical de la revolución, lo enseña la comparación con corrientes actuales que reivindican para sí el signo "izquierda", a pesar –o precisamente a causa– de que a la palabra "izquierda" va unido en todas las lenguas una resonancia ominosa, negativa. Pues obviamente las razones externas, casuales, como por ejemplo el ordenamiento de las plazas en un parlamento, no son decisivas para que las corrientes violentas del presente se atribuyan el sello de la izquierda. Antes bien, acogiendo afirmativamente todo lo que el mundo desacredita como izquierda, justamente con aquella resonancia ominosa ligado a esta palabra, defendiendo todas aquellas cuestiones y apremios dejados del lado "izquierdo" por el orden de este mundo, estas corrientes están de parte de los proscriptos y los despreciados.

Solo con esta agudeza se vuelve posible la negación del cosmos, ya que este se mantiene en tensión por el polo opuesto, Dios. Dios y el mundo no están alejados [*entfernt*], sino alienados [*entfremdet*] y disociados [*entzweit*] y, de este modo, tensados recíprocamente el uno al otro. Así como en el cosmos no hay nada de Dios, de la misma manera Dios es la nada del mundo. En el mundo, Dios es el "desconocido", "oculto", "innominado" y "otro". Este encubrimiento de Dios es explicado la mayoría de las veces por el hecho de que en el ámbito de la apocalíptica y de la gnosis la fuerza de la intuición habría ido disminuyendo. Pero en las declaraciones negativas sobre Dios se expresa una convicción nueva y revolucionaria. El Dios gnóstico-apocalíptico no es *supra*mundano, sino esencialmente *anti*mundano. El "Dios desconocido" aparece en Marción, en quien la gnosis alcanza su punto culminante, como el "nuevo Dios".[176] "Desconocido" significa más exactamente *"desconocido hasta ahora*". Y en esto radica la contraposición con aquel Dios hasta ahora conocido y venerado. La afirmación del Dios desconocido encierra en sí una negación del mundo y es plenamente consciente de tal negación. En Marción, el Dios de la creación es no solo casual, sino esencialmente conocido. El Dios de la creación puede ser leído en las obras del mundo y, en tanto espíritu del mundo, es idéntico a estas. Pero así el Dios del más allá, antimundano, es también esencialmente desconocido.[177] Las declaraciones negativas de Dios –incognoscible, innombrable, inefable,

inconcebible, amorfo, ilimitado e incluso no-existente– son todas variaciones de la misma declaración gnóstico-apocalíptica según la cual Dios es esencialmente antimundano. En las declaraciones negativas se expresa, al igual que en la afirmación del nuevo Dios, el *pathos* revolucionario de la apocalíptica y de la gnosis. Con las declaraciones negativas sobre Dios se impugna toda validez y toda pretensión del mundo. El "nuevo Dios" (Marción) es el "Dios extranjero", el dios no-existente en el mundo. Pero el "Dios no-existente" (Basílides) es un poder colosal que abraza, anula y aniquila el mundo. El Dios extranjero y no-existente en el mundo redime al sí, el *pneuma* del hombre que se siente extranjero en el mundo, en la medida en que hace perecer la esencia del mundo y anula su ostracismo. El Dios del más allá de la apocalíptica y de la gnosis es esencialmente escatológico, ya que impugna el mundo en sí y promete lo nuevo. El sentido originario del lenguaje del Dios del más allá se comprende a partir de la escatología gnóstico-apocalíptica y no de la ontología estática de la filosofía helenístico-helénica.

LIBRO SEGUNDO

La historia de la apocalíptica

De Daniel a Juan

Apocalíptica y Antigüedad se fundan en axiomas contradictorios entre sí. Lo que en una de las esferas vitales es realidad, en la otra es considerado apariencia vana. En las áreas en torno al Mediterráneo oriental se encuentran la Antigüedad y la Apocalíptica. En Judea se llega a un conflicto. Después de la derrota de Magnesia, se hizo retroceder el reino diádoco de los seléucidas hasta detrás de Tarso. La intervención del poder romano en julio de 168 puso en cuestión el dominio seléucida en el sur y obligó a Antíoco Epífanes a congregar más concentradamente su abigarrado reino.[1] El medio para concentrarlo solo podía ser una helenización drástica. Justamente esta tentativa condujo hacia fines del año 167 a un levantamiento en Judea. El levantamiento se dirigió en contra del dominio sirio,[2] pero también en contra de aquellas familias judías helenísticas que favorecían solícitamente los planes de Antíoco.[3] En esta época de persecuciones se revela el primer Apocalipsis que nos haya llegado en forma autónoma, el Apocalipsis de Daniel. Este Apocalipsis presenta ya todos los atributos propios de la literatura apocalíptica. El Apocalipsis de Daniel ha servido de principio rector para todos los Apocalipsis posteriores.[4] La fe en la Providencia, el compendio de la historia universal, el horizonte de la historia universal y del cosmos, el alcance y el carácter fantasioso de las visiones, el encubrimiento del autor, la efervescencia escatológica y el cálculo del final de los tiempos, la ciencia apocalíptica, la simbología de los números y el lenguaje secreto, la angeología y la esperanza en el más allá son los elementos que definen la estructura del Apocalipsis.[5]

La conexión entre el Apocalipsis de Daniel y los acontecimientos de la época de los macabeos ha sido señalada primero por el neoplatónico Porfirio y la investigación moderna ha vuelto a exhumar este conocimiento soterrado e intentado determinar el momento de la redacción con una exactitud que va casi hasta la indicación del año. Pero la estructura literaria del Apocalipsis sigue siendo difícil, pues la parte narrativa (caps. 1-6) y la parte profética (caps. 7-12) están atravesadas por el cambio de los lenguajes, hebreo (caps. 1, 8-12) y arameo (caps. 2-7). Hölscher conjetura que un autor macabeo ha recopilado la colección más antigua de cinco narraciones (caps. 2-6) con su introducción (cap. 1), así como la profecía (cap. 7) y, retocándolas ligeramente, las ha antepuesto a las profecías compuestas por él mismo (caps. 8-12). De este modo no haría falta buscar en Nabucodonosor, Baltasar y Darío solo máscaras de Antíoco, lo cual, sin embargo, jamás funcionó. Obviamente, las narraciones de tiranos anteriores, de su ascensión y caída, debían insinuar lo que le esperaba a Antíoco y fortalecer la fe de los perseguidos.[6]

La visión nocturna de Daniel, que representa el centro del Apocalipsis, utiliza la imaginería mítica astral babilónica como elementos del drama escatológico. Franz Boll[7] y Gunkel[8] han avalado este argumento para el Apocalipsis de Juan; para el Apocalipsis de Daniel esto ha sido señalado por Jeremías[9] y por Eisler.[10]

En la noche de la definición del destino y del Juicio Final, cuando se abren los libros del cielo y las constelaciones del gran reino terrenal emergen, una tras otra, del mar, el visionario del Apocalipsis ve primero el "lobo", el "oso", la "pantera" y finalmente el "águila", que simboliza el reino sirio de los seléucidas. El visionario ve pasar ante sus ojos las atrocidades de este monstruo devorador que aplasta al "resto" bajo sus pies. Los ángeles de las estrellas del reino terrenal pagano son los sublevados contra Dios. En el cielo se repiten los acontecimientos del levantamiento originario contra Dios, la sublevación del caos contra la creación. Como antaño, antes de la victoria sobre el caos, el "más antiguo de los días", el "anciano", el "Señor del juicio" comparece y determina al señor del mundo. El reino terrenal del águila que dominaba hasta un instante antes es aniquilado y abrasado en el fuego del torrente celestial. En lugar del perecedero reino de las bestias que se extingue en el cambio de los tiempos así como sus ángeles de las estrellas debe aparecer ahora

el reino eterno, cuya estrella no se extingue jamás. Su protector es el altísimo hijo del cielo, la constelación del hombre. Con la apariencia de "un hombre", este está sobre el dragón vencido y no se extingue jamás. El hombre o la figura antropomórfica del vencedor del dragón sobre el polo celestial, que el visionario ve en las nubes del cielo, alude al hijo de las nubes, el "Anani". Pero Anani es el nombre del último vástago de la casa de David, según la lista genealógica del *Primer libro de las Crónicas.*[11] El *Tárgum* agrega a esta lista de las *Crónicas*, a modo de aclaración, que Anani, que es el rey-Mesías, habrá de revelarse. Es tal vez el vástago de David que vivió en la época de los seléucidas el que, según la opinión del visionario, derrotará al monstruo y de ese modo asumirá eternamente el dominio del mundo en el quinto reino terrenal. Así, el visionario ve fusionadas escatología cósmica y escatología nacional, cuando advierte en el Hijo del hombre en las nubes, "Anani", que ha de dominar el quinto reino terrenal, al Anani vástago de la casa davídica. Ya en el Apocalipsis de Daniel la escatología *trascendente y el mesianismo nacional* se encuentran conectados en forma inextricable. El "hijo de David" y el "Hijo del hombre" son idénticos. Esta identidad es determinante para el mesianismo de la época y del entorno de Jesús. Todos los intentos de separar el mesianismo político de la apocalíptica trascendente en la escatología de Jesús han fracasado.[12]

El enfrentamiento entre los macabeos y los seléucidas es rápidamente ensombrecido por el ascenso del Imperio romano. A partir del momento en que Pompeyo se inmiscuye en las disputas por el trono de los últimos asmoneos y Judea se incorpora a la zona de dominio romano, estalla la lucha entre Roma y Judea. Nietzsche[13] dice que no hubo hasta entonces ningún acontecimiento más grande que esta lucha, esta puesta en cuestión, esta oposición de antagonistas a muerte. El enfrentamiento entre las legiones romanas y los zelotes judíos no se movió exclusivamente al nivel de la resistencia, del modo en que también otros pueblos, con ciega obstinación y más éxito, opusieron resistencia. Los zelotes querían más, pues le disputaron al *imperium Romanum* el dominio secular [*Weltherrschaft*]. Y esto llevó la lucha más allá de las guerras entre los romanos y los bárbaros, quienes simultánea y posteriormente fueron enérgicamente combatidos en los límites del Rin y del Danubio, en el Éufrates y en Britania. En este combate tenaz, incluso desesperado, entre zelotes y romanos se topan dos

principios universales [*Weltprinzipien*]. Acaso no luchen por primera vez pero con seguridad es la primera vez que lo hacen con un conocimiento suficiente de la oposición entre el reino secular [*Weltreich*] de los señores y la revolución universal [*Weltrevolution*] de los oprimidos[xii].[14]

La apocalíptica es asumida por el movimiento zelota. La literatura apocalíptica es la literatura de los zelotes. La profecía apocalíptica alimenta y atiza la llama zelota.[15] La literatura apocalíptica se inserta en el contexto de la resistencia espiritual contra Roma, cuyos últimos restos se conservan en el oráculo sibilino.[16] El *fore ut valesceret Oriens*[xiii][17] era un fantasma que pesaba sobre el mundo de la Antigüedad y así se explica el júbilo del mundo romano cuando, a partir de Roma, Augusto pacificó el mundo. En este mundo de la *pax romana* se enciende la llama del levantamiento judío. Desde Herodes, arde el fuego bajo las cenizas. Después de su muerte, el pueblo se subleva, los sediciosos se atropan y exigen, además de la disminución de los tributos, la abolición de los aranceles y la liberación de prisioneros,[18] la destitución del sumo sacerdote. Pero con esta última exigencia fue pronunciada la señal de la sublevación y Arquelao moviliza todas sus tropas "contra los sublevados": tres mil sublevados son masacrados en el templo de Jerusalén, el resto se repliega en la montañas cercanas.[19] Pero estos "sublevados" son aquellos "subversivos" sobre los cuales dice Jesús: "Desde la época de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos es combatido violentamente, y los violentos intentan arrebatarlo".[20]

En esta sentencia de Jesús la conexión entre los subversivos y Juan está claramente preservada. También Josefo[21] conoce esta relación. Pues a pesar de algunas mínimas interpolaciones, el informe de Josefo sobre Juan parece ser auténtico. En coincidencia con los Evangelios, Josefo conoce la "maravillosa fuerza de atracción" del discurso de Juan, de modo que "colosales multitudes" afluían hacia él. El tetrarca Herodes temía que "la estimación del hombre cuyo consejo todos parecían seguir pudiera impulsar al pueblo a la rebelión y por lo tanto le pareció mejor

---

xii Taubes hace oscilar en este pasaje los dos sentidos posibles de *Welt*-: ya sea el de "universal", "mundial", ya sea el de "secular", "mundano" [N. de la T.].

xiii Taubes alude aquí a una frase de Tácito, en la que este refiere que los judíos estaban convencidos de las palabras de un antiguo oráculo que vaticinaba la recuperación de fuerzas del Oriente (*fore ut valesceret Oriens*) pero, al mismo tiempo, que de Judea saldrían los señores del mundo [N. de la T.].

quitarlo del medio a tiempo". La tradición del Evangelio de Lucas[22] y la talmúdica[23] coinciden en que Juan vivió oculto. Pues todo habla a favor de que "Hanán el oculto" de la tradición talmúdica es idéntico a Juan el Bautista; también la palabra de Lucas parece querer aclarar el nombre de "Juan el oculto".

En conformidad con ello, la tradición sinóptica refiere que Juan ha predicado "en el desierto de Judea".[24] Pero lejos de ciudades y pueblos, su mensaje –Hagan penitencia, porque el Reino de los Cielos está cerca– solo podía ser escuchado si "la gente de Jerusalén, de toda la Judea y de toda la región del Jordán iba a su encuentro".[25] La prédica de penitencia de Juan se propagó lejos, como una poderosa epidemia, entre los poderosos y entre los humildes.[26] Toda la gente que fue "se hacía bautizar por él en las aguas del Jordán, confesando sus pecados".[27] Ya Albert Schweitzer[28] designó el bautismo de Juan como un "sacramento escatológico" que, en el Juicio, ha de resultar salvador. El Juicio Final está representado en el *Apocalipsis de Enoc*[29] como repetición del diluvio de Noé. El bautismo salva del Juicio Final del diluvio. "Cuando venga el Hijo del hombre, sucederá como en tiempos de Noé".[30] Así como Juan bautizó con agua ante el Juicio del diluvio universal, aquel que ha de venir bautizará con *viento* (*pneuma*) y *fuego*.[31] Juan no puede haber profetizado un bautismo con el Espíritu Santo (*pneuma hagion*),[32] pues los discípulos de Juan "tampoco escucharon jamás que exista un Espíritu Santo".[33] En tanto sacramento escatológico, el bautismo con viento (*pneuma*) y fuego ha de resultar, de la misma manera que el bautismo con agua, salvador ante el Juicio Final. Así como en el Juicio Final, se repite el diluvio universal de la época de Noé, así se repiten también la lluvia de fuego de Sodoma y la tormenta de viento de la estirpe de la construcción de la torre de Babel.[34]

——— La vida de Jesús ———

Desde el final del siglo XVIII se investiga la historia de la vida de Jesús. La investigación sobre la vida de Jesús ya tiene su propia historia. Arduamente se impuso la idea de que también la vida de Jesús y su historia están sujetas al método del análisis *historiográfico*. La investigación comienza con un fragmento del anónimo de Wolfenbüttel, editado por

Lessing en 1778. En el sucinto fragmento "Acerca de los objetivos de Jesús y de sus discípulos", por primera vez se entiende el mundo de Jesús en términos históricos y su idea se define como *escatológica*.

Albert Schweitzer ha recapitulado el camino de Reimarus a Wrede, con todos sus meandros y corrientes. El camino es espinoso y más de una vez se han tomado sendas equivocadas. No sorprende, por lo tanto, que Martin Kähler[35] haya designado toda la investigación sobre la vida de Jesús como un "camino errado". En su contraposición antitética, Martin Kähler rechaza al "así llamado Jesús historiográfico" y se decide por el "Cristo bíblico histórico". A la afirmación de que "no poseemos ninguna fuente sobre la vida de Jesús que un historiador pueda aceptar como confiable y suficiente"[36] se asocia el reconocimiento del Cristo dogmático. *Dado que* el Jesús historiográfico no puede ser reconocido, queda abierto el camino para el Cristo histórico. No obstante, esta conclusión de Martin Kähler, que hoy tiene muchos partidarios, nos parece engañosa. Por supuesto que toda investigación científica es hipotética. Pero su valor se mide según hasta qué punto los informes obtenidos pueden ponerse en relación entre sí. Las fuentes sobre Jesús no son más deficientes que las fuentes sobre cualquier otra figura de la Antigüedad. Tal vez son incluso más abundantes. Con todo, parece imposible que en la filología clásica, por ejemplo, se aplique jamás a Sócrates la conclusión de Martin Kähler. A la afirmación de que no poseemos ninguna fuente sobre la vida de Sócrates que pueda aceptarse como confiable y suficiente de ningún modo puede asociársele la conclusión de que el Sócrates de los diálogos platónicos es el Sócrates histórico. La antítesis entre el así llamado Sócrates *histórico* y el Sócrates *historiográfico* de Platón es imposible. Pero esta comparación presupone que el tipo y el método de la investigación científica deben ser siempre los mismos, ya se trate de textos del Antiguo o del Nuevo Testamento, ya se trate de los de los Vedas, del Avestas, del Corán o de los diálogos de Platón. Ya se ha evidenciado una prodigiosa erudición para engañar respecto de los conocimientos elementales desarrollados con intensos esfuerzos a partir de los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Solo que tal trabajo de erudición es en vano, no sirve a la ciencia y, aun menos, a la fe. Pues si los textos del Antiguo Testamento son interpretados por la dogmática judía y cristiana como revelación, igual que lo son los textos del Nuevo Testamento por

la dogmática cristiana, no se puede ni se está autorizado a hablar de una verdadera ciencia ni de un verdadero trabajo científico. Esto lo observó correctamente Karl Barth en su *Comentario a la epístola a los romanos*. Pues, ¿cómo habría de captarse con medios científicos la impresión de lo "totalmente otro"? Lo supra-histórico no puede ser separado de lo histórico de modo tal que se falsee la base historiográfica. También el espíritu universal ha tenido la paciencia de moldear las configuraciones de la historia. Lo supra-histórico es la esencia de lo histórico, que está íntimamente entrelazada con la base historiográfica.

La investigación sobre la vida de Jesús ha recorrido un ciclo entero de desarrollo y ha retornado a la tesis central de Reimarus. Si se la compara con el conocimiento elemental de Reimarus, la ciencia neotestamentaria, al oscurecer su tesis más importante –que Jesús ha de ser considerado no como el iniciador de una cosa nueva, sino como un fenómeno de la ola apocalíptica en Israel– ha retrocedido por detrás de aquel. Jesús vuelve a introducirse[37] en la serie de aquellos predicadores escatológicos itinerantes que, como informó Celso, decían de sí mismos: "Yo soy Dios o el hijo de Dios o el Espíritu Divino. Pero he venido, ya que muy pronto el mundo llegará a su fin y vosotros, oh hombres, feneceréis a causa de vuestras injusticias. Pero yo quiero salvaros y me veréis regresar con poder celestial".[38] El mesianismo judío es tan solo una parte de la agitación apocalíptica que, de un modo más general, se había adueñado de todo el mundo sirio-arameo.[39]

"Después que Juan fue encarcelado, Jesús se dirigió a Galilea y predicó el Evangelio del Reino de Dios y dijo: 'El tiempo está consumado y el Reino de Dios está cerca. Hagan penitencia y crean en el Evangelio'".[40] En este extracto Marcos resume el mensaje de Jesús diferenciándolo de la prédica de Juan. Juan predica "el bautismo de penitencia para la absolución de los pecados",[41] Jesús prédica "el Evangelio del Reino de Dios".[42] También en la prédica de Jesús está contenido el "hagan penitencia" de Juan; también el mensaje de Juan[43] está determinado por la fe en que "el Reino de los Cielos está cerca".[44] Sin embargo, los acentos se desplazan en forma perceptible. Juan predica que el Reino de los Cielos está cerca como *juicio;* Jesús predica que el Reino de Dios está cerca como *promesa.* Juan en primer término amenaza al "pueblo" como "raza de víboras",[45] Jesús se preocupa primero "por las ovejas perdidas del pueblo de Israel".[46]

La introducción de Marcos: "Después que Juan fue encarcelado, Jesús se dirigió a Galilea"[47] indica claramente que Jesús actuó como alumno y discípulo de Juan antes de su llegada a Galilea y que tal vez también haya bautizado.[48] Llega, sin embargo, la separación. Juan "se irrita" con Jesús, ya que se da cuenta de que Jesús se considera aquel[49] sobre el cual él había predicado: "llegará uno después de mí". Mientras que en Occidente la diferencia entre los discípulos de Juan y la comunidad cristiana queda zanjada,[50] en Oriente la brecha se profundiza. La tradición mandea, que compone un diálogo entre Juan y Jesús, reproduce acertadamente qué vieron en Jesús los discípulos orientales de Juan: "Les has mentido a los judíos y has engañado a los sacerdotes. A los hombres les has cortado la simiente y has interrumpido los partos y embarazos de las mujeres. En Jerusalén has vuelto a dejar libre el *sabbath* que Moisés había instituido. Los has engañado con los cuernos y has hecho cundir el oprobio con las trompetas".[51]

Jesús también efectúa un corte tajante entre sí mismo y Juan. En efecto, "no ha nacido ningún hombre más grande que Juan el Bautista; y sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es más grande que él".[52] Ley y profeta llegan hasta Juan.[53] Por lo tanto Juan forma parte de los antiguos, en contraposición a los cuales está el "pero yo les digo".[54]

Y así y todo Jesús nunca destruye la alianza entre sí mismo y Juan, pues funda la *consciencia del Mesías* sobre la profecía de Juan. Puesto que la consciencia del *Mesías de* Jesús está fundada sobre la profecía de Juan, hay que seguir considerando a Juan como un precursor, como Elías. En unas palabras que se conservan en la escena de la transfiguración queda claro que el destino de Jesús está estrechamente ligado con el destino de Juan: "Elías ya ha venido, y no lo han reconocido, sino que hicieron con él lo que quisieron. Y también harán padecer al Hijo del hombre".[55]

Cuando Jesús predica que el Reino de Dios está cerca, su anuncio del reino ha de ser entendido, como ya lo dice Reimarus,[56] "de acuerdo con el giro verbal judío". Pues Jesús no aclara en ninguna parte qué es el Reino de Dios y, por consiguiente, quiere que su anuncio del reino se entienda del modo conocido y habitual. Jesús presupone las expectativas que el pueblo asocia con el Reino de Dios, sin cambiarlas. En el pueblo ya se sabe *qué* es lo que viene con el Reino de Dios. Lo verdaderamente estimulante del discurso de Jesús[57] es *el hecho de que* venga, quizás mañana

mismo, incluso *el hecho de que* ya esté cerca y que por eso hay que darse prisa en convertirse para ingresar al reino. El término "Reino de Dios" abarca una serie de asociaciones. En él se mezclan inextricablemente la escatología nacional, el mesianismo davídico y la escatología cósmico-trascendente de un Reino de los Cielos pensado esencialmente como más allá. Desde el Apocalipsis de Daniel, el Hijo del hombre se identifica con el rey-Mesías davídico. Las expectativas políticas se inscriben en el mundo de la representación trascendente. Comprender el Reino de Dios como *pólis* o como *politéuma* sería demasiado reduccionista, ya que se refiere más bien al dominio del rey. Debería hablarse, antes bien, de un área de dominio del rey.[58] El cielo y la tierra son áreas de dominio de Dios. El cielo y la tierra son el reino al que se refiere la realeza de Dios. La realeza de Dios es aquel reino del rey que Dios le da a la casa de David como un feudo, para que ejerza en forma vicaria el dominio real.[59] En la profecía la realeza de Dios cobra una dimensión escatológica. La escisión apocalíptica entre "este" mundo y "el otro", entre el eón "presente" y el "futuro" determina con más precisión el lugar del reino.[60] El Reino de Dios es el Reino de los Cielos. En sus visiones y alucinaciones, los visionarios apocalípticos atraviesan el Reino de los Cielos. Se elevan de cielo en cielo y regresan de los cielos a la tierra. Que viene el Reino de los Cielos significa que desciende.[61]

"Que venga tu reino, que se haga tu voluntad en la tierra como en el cielo".[62] Sobre la tierra ha de devenir lo que en el cielo ya es. Esto solo puede ocurrir si el reino viene. No es Jesús quien trae el reino. Una idea semejante es totalmente ajena a Jesús.[63] Antes bien, el reino trae a Jesús consigo. Jesús ve "a Satanás caer del cielo como un rayo".[64] Esta caída de Satanás es para él un testimonio de que el Reino de Dios ha salido victorioso en el cielo, de que ha nacido un nuevo cielo. Es válido ahora que el Reino de Dios se ha vuelto real en la tierra como en el cielo. La promesa de que el reino viene ahora a la tierra es la buena nueva del Evangelio.

Jesús entiende el reino como un *dýnamis*, ante el cual el reino de Satanás debe rendirse.[65] Jesús actúa como un *exorcista* para el reino y testimonia la victoria del Reino de Dios sobre el reino de Satanás. "Pero si yo expulso a los demonios por la fuerza del dedo de Dios, quiere decir que el Reino de Dios ha llegado a ustedes".[66] Puesto que en el cielo el reino de Satanás ya se ha derrumbado y tan solo aquí, en la tierra, causa

aún estragos con los restos de su poder, es posible sacar de las garras de Satanás a los que aún están "poseídos"[67] por él. La era de Jesús está poseída por el poder de Satanás. Poseídos hay en todas partes y en todos los tiempos pero no todas las eras son eras endemoniadas. Lo demónico se desencadena a menudo como una epidemia y domina un ámbito mundano. No cabe ninguna duda de que en los tiempos de Jesús una ola demónica se ha derramado sobre el ámbito oriental del Mediterráneo. El mensaje del Reino de Dios es pues, en el sentido específico, un *Evangelion*, un mensaje de *salvación.*[68] Con el Reino de Dios viene la salvación del mundo amenazado, atormentado y poseído por el diablo y por los diablos. El Reino de Dios irradia una *dýnamis* salvífica, un poder que libera de las garras de Satanás.

Como el Reino de Dios es realmente un reino, también es posible entrar en el reino. "Se lo puede abrir y cerrar como una fortaleza que tiene portones. Se puede impedir que el hombre ingrese por sus portones. Se puede estar en él. Se puede sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob. Se asemeja a una red que puede acoger, contener y reunir toda clase de peces. Se asemeja a un árbol en cuyas ramas pueden anidar las aves del cielo".[69] El Reino de Dios es una casa que se puede "heredar". Se la puede heredar, como se puede heredar la tierra. Es posible instalarse en el reino, como antiguamente Israel se instaló en la tierra prometida. Dado que el Reino de Dios es el Reino de los Cielos, está provisto de un inventario celestial: el celestial Hijo del hombre, su trono y el Espíritu Santo, los ángeles, las figuras del tiempo anterior, Abraham y el seno de Abraham, el banquete celestial, en el Reino de Dios hay rangos y diferencias, hay pequeños y grandes.[70]

Pero el mensaje del Reino de Dios es, en particular para los pobres, una *Buena* Noticia.[71] Pues con el Reino de Dios viene la inversión [*Umkehr*] y la reversión [*Umkehrung*]. En Roma cada año en la fiesta de las Saturnales se aparentaba un "mundo al revés" ante los pobres diablos.[72] No obstante, el mundo al revés es también la esperanza de los que predican: "muchos de los primeros serán los últimos, y muchos de los últimos serán los primeros".[73] El mundo al revés es, en la visión apocalíptica,[74] el mundo "esclarecido" y "rectificado". *Esta* promesa de la proximidad del Reino de Dios es el jubiloso mensaje. Con la promesa de que el reino está cerca, se proclama también el final del reino secular. Pero el reino secular es

el reino romano. Y así se entiende que, si ha venido uno que agitó a las masas con un mensaje semejante, haya tenido que ser crucificado por las autoridades romanas.

Jesús se presenta en el tiempo de Poncio Pilato, quien, mediante un comportamiento incauto, caldea los ánimos de los judíos. Pues cuando, en contra de la práctica hasta entonces indulgente de sus predecesores, Poncio Pilato hace marchar la cohorte romana con la efigie imperial en el estandarte a la ciudadela del templo, evoca –sin poder siquiera, como romano, prever las consecuencias– el vaticinio de Daniel de la "atrocidad de la devastación".[75] Las atrocidades de la devastación preceden al advenimiento del Reino de Dios, que ya se deja entrever. En el más corto plazo debe revelarse el Hijo del hombre, el Mesías davídico. El Reino de Dios está muy cerca, tan cerca que ya se puede decir que está aquí. Ya se percibe en el aire la presión del que llega. El reino está a una proximidad *perceptible*.[76]

En este advenimiento, Jesús se ve en la posición del Mesías. Mucho se ha conjeturado acerca de esta consciencia de Jesús. Tal vez se haya encendido a raíz del bautismo, que ha agitado profundamente su ser, pero quizás en Jesús este saber se haya formado también a través de la prédica y el vaticinio constantes e insistentes de Juan sobre aquel que ha de venir. No obstante, la consciencia mesiánica de Jesús está fundada indudablemente en el hecho de que cree provenir de la estirpe davídica. Por lo general se admite que es la comunidad la que erige a Jesús como hijo de David, ya que lo considera el Mesías. Pero también es posible que Jesús se considere el Mesías porque cree provenir de la casa davídica. Pablo, que por lo general no refiere casi nada acerca de la vida de Jesús, menciona la procedencia[77] de Jesús de la antigua casa real. Dos o tres décadas después de la muerte de Jesús, Pablo apenas habría podido afirmar esto, si se tiene en cuenta la gran cantidad de personas que aún tenían conocimiento acerca de las relaciones familiares de Jesús.

En el acertijo[78] que se suele traer a colación para negar una ascendencia davídica de Jesús, en realidad Jesús corrobora su derecho frente a otros miembros de la estirpe davídica. Jesús pertenece sin duda a una rama empobrecida de la estirpe, que se mezcló con nómades. Pero en Jerusalén todavía hay miembros de la estirpe davídica que, siendo terratenientes, se doblegan como el resto de la nobleza al dominio romano.

Tampoco se conoce nada acerca del hecho de que los ricos que forman parte de la estirpe davídica se hayan alzado contra los asmoneos o hayan participado de levantamientos contra la casa de Herodes. Estos círculos viven en paz con este mundo y casi nadie espera que el Mesías venga de ellos. El Mesías no vendrá "de los grandes hijos de Jacob", sino de sus "hijos caídos en desgracia".[79] Jesús pertenece a una rama empobrecida de la estirpe davídica y no es sorprendente que entre los caídos se mantenga el recuerdo de la ascendencia y que en estos círculos se alimente la fe en el dominio por venir de David. Los árabes designan a menudo al pueblo nómade sarcásticamente como sasánidas.[80] Esto demuestra cómo a menudo, entre artesanos y titiriteros gitanos, prevalece la creencia, honesta o fingida, de proceder de antiguas estirpes reales.

En Oriente, desde tiempos ancestrales los artesanos itinerantes ejercen al mismo tiempo la adivinación y el arte de la curación. En forma ambulante tratan a hombres y ganado y gozan por ello de una estima general entre el pueblo más humilde. Si uno de estos trashumantes adquiere además fama de provenir de una casa real, su poder de convocatoria crece. Pues a la sabiduría del "artesano de la cura" se asocia asimismo el carisma salvífico de grandes reyes, a quienes obedecen no solo los hombres, sino también los animales y los demonios.[81] Precisamente hombres débiles y atormentados maliciosamente por demonios se dirigen a Jesús como hijo de David porque él es señor que domina a los demonios. Pero sin duda sería prematuro pensar que un artesano taumaturgo y un adivino profético que proclama su ascendencia davídica es tratado inmediatamente como Mesías.[82]

Pero cuando, después de la curación de ciegos y mudos, el pueblo "está completamente fuera de sí",[83] presiente que el taumaturgo es *el* hijo de David, sobre el cual se rumorea.[84] Asimismo se ajusta sin duda a los hechos el que en un primer momento los poseídos trataran a Jesús como *el* hijo de David. El artículo determinado que acompaña esta afirmación del hijo de David y que por ello se diferencia de todas las otras que menciona Schweitzer,[85] tiene un sonido mesiánico. Pero en un principio Jesús oculta que se tiene por el Mesías y "amonesta" a los poseídos para que no hablen, pues considera que aún no ha llegado la hora de proclamarse públicamente como Mesías. Recién en Cesarea de Filipo se descubre a sus discípulos y también ahí les prohibe decir que él es "Jesús, el Cristo".[86] A partir de

los Evangelios es visible que Cesarea de Filipo es una línea divisoria entre un tiempo en el que Jesús no les hablaba a sus discípulos sobre sí mismo como Mesías y otro en el que lo hizo y debió hacerlo.[87] Para Jesús, el tratamiento de Pedro se distingue del de los poseídos por el hecho de que "eso no te lo han revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en el cielo".[88] Recién cuando Jesús cree que su padre en el cielo lo reveló como Mesías, revela su secreto a sus discípulos. Los poseídos han hablado, en opinión de Jesús, a partir del poder de Satanás.

El modo de vida de Jesús solo se vuelve comprensible si se lo inserta en un contexto más amplio y si, en general, se presta atención al tipo de vida de los artesanos nómades en el desierto. Werner Pieper ha informado en detalle sobre el *sleb* y los paralelos con respecto al modo de vida de Jesús son, en efecto, llamativos.[89] El *sleb* es el pueblo nómade del desierto. En el desierto, la pobreza es la protección más segura, de modo que el *sleb* tampoco tiene en absoluto la ambición de volverse rico, ya que, con su profesión, en Arabia casi no tiene competencia. Teniendo en cuenta la disposición extraordinariamente pacífica de los sleb, la riqueza no les traería ningún provecho. La vida de los sleb está relativamente exenta de preocupaciones, mientras que una tribu beduina siempre ha de temer que el saqueo de una tribu vecina más poderosa la despoje de sus posesiones. Es propio del *sleb* un despreocupado e ingenuo desenfado que lo distingue de los beduinos, eternamente desconfiados.[90] Los *sleb* no participan de las disputas generales de las tribus del desierto.[91] Durante las batallas están presentes en el campo de batalla como espectadores pasivos y después del combate asumen el rol de médicos de los heridos de ambas partes por igual. Con la misma hospitalidad acogen a perseguidos y a perseguidores. Robert Eisler[92] intenta "remontar la ética peculiar del pacifismo, de la no violencia y de la no resistencia absolutas –tan cándida como sublime– que predica Jesús, el carpintero itinerante, a las experiencias particulares de estos artesanos nómades que *ab aeterno*, en medio de la lucha por la existencia de las tribus que contienden entre sí, salen adelante en la vida mediante una actitud en todo momento pacífica y servicial ante cualquiera y a los cuales, en consecuencia, debió de parecerles evidente la idea de que también esas otras tribus habrían podido –si tan solo hubieran querido por fin aprender a vivir de acuerdo con el estilo recabita– liberarse

inmediatamente del tormento de la opresión y la expoliación recíprocas e ingresar en el anhelado reino de la eterna paz mundial".

Tan pronto como se ha reunido alrededor de Jesús un pequeño grupo de fieles, aquel comienza con la administración del reino. Doce[93] tienen que marcharse para convocar a las doce tribus de Israel para el reino; luego Jesús escoge a otros setenta,[94] a los que manda venir como una suerte de sanedrín del nuevo Israel, que está destinado a gobernar sobre los setenta pueblos del mundo. Más tarde, Pablo[95] vuelve a adoptar esta división de Jesús en los *Hechos de los apóstoles*. La elección de los setenta y la selección de los doce discípulos son actos mesiánicos de Jesús. La *metanoia* que deben predicar los mensajeros de Jesús no es una penitencia que debe suscitar solo una contrición interna, arrepentida. Los discípulos atraviesan el país y exigen con su *schuwu*, con su "conviértanse", una *acción* que subvierta la vida del hombre en sus fundamentos.

Renunciar a todo lo que se posee[96] significa vender su haber y repartirlo entre los hermanos pobres,[97] significa renegar de sí mismo,[98] cargar sobre sí la señal de Caín de la cruz, vagar errante y sin hogar y seguir a Jesús como señor y guía.[99] "Así, todo el que escucha las palabras que acabo de decir y las *pone en práctica*, puede compararse a un hombre sensato que edificó su casa sobre roca".[100] Pero con esta acción Jesús no puede por cierto referirse a una pequeña comunidad adventista de oración, del tipo de la que forman los discípulos después de la crucifixión a la sombra del templo. Tampoco puede pensar en una comunidad de eremitas del tipo de la de los esenios y los terapeutas, pues tal prédica nunca puede suscitar entusiasmo ni en Judea ni en Galilea. Sin embargo, ante la enseñanza de Jesús "la multitud estaba asombrada (…), porque él les enseñaba como quien tiene autoridad".[101]

La prédica de Jesús es subversiva porque él exige del pueblo, no solo del individuo, una acción decisiva para el Reino de Dios. La tierra prometida ha sido transformada bajo el dominio de los romanos en una casa de servidumbre. Jesús sabe que en esta opinión concuerda con Juan y con los zelotes.[102] Con todo, en contra de los zelotes, Jesús enseña que no se debe oponer resistencia al malvado.[103] Por eso Jesús no puede exigir ni planear ningún levantamiento contra Roma, como los zelotes. Jesús exige, en cambio, la *secessio plebis*, el éxodo del pueblo al desierto.[104]

Toda la ecúmene está sometida al Imperio Romano y de este modo está rendida al "señor de este mundo". Al pueblo libre de Israel, que quiere servir solo a Dios, no le queda más que el éxodo al desierto, al *aoikétos*. La época del desierto es la época nupcial de Israel, puesto que, como una prometida, Israel siguió a su prometido divino.[105] Las tribus de Israel son llevadas de la casa de la servidumbre al desierto para servir a Dios. Un nuevo éxodo al desierto puede traerle a Israel la libertad, puede preparar y hacer digno a Israel para volver a acoger la tierra prometida.[106] Una y otra vez los zelotes se han retirado en forma aislada al desierto. El desierto es el camino para sustraerse al dominio de este mundo.

Alegóricamente Jesús repite los dos grandes milagros que realizó Moisés en el desierto: alimentar al pueblo con el maná y hacer surgir agua de la roca.[107] El pueblo sigue a Jesús al desierto. Cuando Jesús ordena a los discípulos que le den de comer al pueblo, estos le responden: "¿Cómo se podría conseguir pan en este lugar desierto para darles de comer?"[108] Pero la pregunta de los discípulos no solo está planteada para la situación inmediata, sino que está en relación con la exigencia de Jesús de que el pueblo lo siga al desierto. Jesús responde a tales preguntas y a dudas semejantes con el "*no se inquieten*".[109] El "no se inquieten" de Jesús solo tiene sentido si se toman en serio las preguntas de los discípulos y los hombres de poca fe como dudas y evasivas ante su exigencia. También Jesús quiere, como más tarde querrá el Mesías, guiar al pueblo al desierto. Por supuesto, Jesús espera volver a conducir pronto al pueblo desde el desierto, pasando por el Jordán, a la tierra prometida. Entretanto los pueblos del mundo perecen en las tribulaciones del tiempo final y los hijos eternamente perdidos de Israel en las últimas guerras mesiánicas.[110] Jesús describe el ingreso al reino y la toma de posesión de la tierra con las mismas palabras con las que el Deuteronomio relata la migración de los israelitas a Canaán y su toma de posesión de la tierra.[111] Como el éxodo al desierto fue también la consigna de posteriores Mesías, a los que la comunidad del cristianismo primitivo veía como Anticristos, esta exigencia fue suprimida, tan pronto como fue posible, de lo que refieren los Evangelios.[112]

Esta exigencia de inversión [*Umkehr*] de Jesús fracasa y explica el escaso éxito con la prédica para el reino, atestiguado por los discípulos. Ni los ricos y los prósperos quieren renunciar a todo ni los pobres y los

indigentes quieren dejar lo poco que tienen, "porque más vale estar al servicio de ellos [los egipcios] que morir en el desierto".[113] Este reproche de la generación del desierto a Moisés, que desea conducirla de la casa de servidumbre a la tierra prometida, es eterno y se le objeta a quienquiera que desee lo mismo. Pero aún más: Jesús anuncia con claridad a sus discípulos: "Cuando los persigan en una ciudad, huyan a otra (…). Les aseguro que no acabarán de recorrer las ciudades de Israel, antes que llegue el Hijo de hombre".[114] Estas palabras de Jesús son claras y, al interpretarlas, no se las ha ni de atenuar ni de eludir. Pero igual de claro está –y sin duda para el propio Jesús– que este vaticinio no se ha cumplido: los discípulos regresaron a Jesús y el Hijo del hombre no apareció. Esta decepción es el punto central de la vida de Jesús, pone fin a lo que él ha hecho anteriormente y, a partir de allí, define nuevamente la vida de Jesús. Si toda la historia del cristianismo se basa en la demora de la parusía, el incumplimiento del vaticinio de Jesús puede fijarse como primera fecha de la historia del cristianismo. Este acontecimiento que no acontece le otorga al obrar de Jesús el giro decisivo, que de otra forma hubiera sido inexplicable.[115] Desde el momento en que los discípulos vuelven a estar a su lado, Jesús procura solo una cosa: deshacerse del pueblo.[116] Mientras que los discípulos peregrinan por las ciudades de Israel, Jesús habla con bastante franqueza ante la multitud, la adoctrina acerca del Bautista, de lo que sucede con el Reino de Dios y del juicio que afecta a aquellos que no se convierten.[117] Ante los ojos de la multitud, Jesús se regocija por todos aquellos a quienes Dios ilumina, de suerte que se dan cuenta de lo que está pasando.[118] Sin embargo, en el momento en el que los discípulos regresan, Jesús rehuye al pueblo y evita a la multitud, que no le pierde los pasos para esperar con él el advenimiento del Reino de Dios y la aparición del Hijo del hombre.

Hasta el retorno de los discípulos, Jesús se dirige a la multitud para imponerles el reino; desde la decepción, Jesús quiere imponer el reino a través de su *pasión* y su *muerte* por la multitud. En Cesarea de Filipo, donde Pedro les revela a los doce discípulos que Jesús es el Mesías, Jesús les anuncia a los discípulos su pasión: "Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho".[119] En el anuncio de la pasión en Cesarea de Filipo, Jesús ya no habla de las tribulaciones del tiempo final. El padecimiento de la multitud es suprimido y se agudiza solo en él. El

Mesías debe padecer *por muchos,* para que el reino advenga. Jesús no dice: "yo debo padecer"; tampoco predica una doctrina general ("el que padece, será elevado"), sino que dice: "el Hijo del hombre debe padecer". Para Jesús, la pasión del Hijo del hombre es un acto mesiánico y no tiene nada que ver con una puesta a prueba personal de sí mismo. La pasión del Mesías está inserta en el acontecer escatológico del *kairós*: es una pasión que salva. La necesidad de la pasión acontece por un decreto divino de salvación.[120] Las afirmaciones de Jesús sobre el Hijo del hombre que padece no son palabras lanzadas ocasionalmente, antes bien Jesús comienza "a enseñar" sobre ello. Es precisamente a esta nueva enseñanza de Jesús a la que Pedro se opone. Pues a los discípulos una doctrina de la pasión y la muerte del Mesías les resulta escandalosa. Los discípulos ven en el Mesías al rey, que viene a juzgar y a gobernar pero no a padecer. El rey transita la *via gloriae* y no la *via crucis*. Es posible que Judas se haya equivocado con respecto a la nueva enseñanza de Jesús sobre la pasión y la muerte del Mesías y que precisamente por eso haya entregado a Jesús a las autoridades: porque, por medio de la nueva enseñanza, Jesús se le mostró como falso Mesías.[121]

La enseñanza de Jesús sobre el Hijo del hombre como Mesías que padece se atiene muy estrechamente a la figura del siervo de Dios de Isaías. La pasión y la muerte por la multitud cuadran al siervo de Dios de Isaías: "A causa de la aflicción de su alma, él justificará a *muchos* y cargará sobre sí las faltas de ellos. Por eso le daré una parte entre los *muchos*, siendo así que él llevaba el pecado de *muchos*".[122] El Reino de Dios no puede venir antes de que la culpa que pesa sobre el mundo haya sido eliminada. Al igual que el siervo de Dios de Isaías, el propio Jesús quiere ser la "víctima propiciatoria", haciendo que, a través de su muerte por la multitud, el reino se imponga.

Hasta la misión de los discípulos, la prédica de Jesús está dirigida hacia afuera. Con el regreso de estos se produce en Jesús la *inversión* [*Umkehr*]: "Porque el mismo Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate (*lýtron = kofer*) por una multitud".[123] Cerca de la Pascua, Jesús se pone en camino hacia Jerusalén, únicamente para morir allí. Desde Cesarea de Filipo, Jesús conduce todo hacia su muerte.[124]

La pasión empieza en Cesarea y de este modo da comienzo el auto del misterio cristiano, que realza el culto del *Kýrios-Christós* entre los numerosos cultos de la Antigüedad tardía. "En las grandes creaciones de aquellos años no hay nada que pueda ponerse a su lado. Quien por entonces oyera y leyera la historia de la Pasión, acaecida poco antes –la última venida a Jerusalén, la última cena trágica, la hora de la desesperación en Getsemaní y la muerte en la cruz–, había de considerar como harto vacuas y mezquinas todas las leyendas y sacras aventuras de Mitra, de Attis y Osiris".[125] En el culto del *Kýrios-Christós* el destino de un hombre se vuelve emblema y punto central metafísico de la creación.

Pablo y la disolución del mundo antiguo

En el *ecce homo* se desvela el misterio de la Antigüedad tardía, ya que en la Antigüedad tardía nace la autoconsciencia del hombre. El símbolo cristiano es la quintaesencia de los miedos del hombre a la magnitud de este acontecer.[126] La historia universal es la historia del espíritu, en la que el hombre se hace consciente de sí mismo. El estado preconsciente de la existencia humana corresponde al mundo mítico y es, en sentido estricto, prehistoria. En aquellas épocas prehistóricas del mundo mítico, la vida del hombre transcurre en formas que todavía están completamente inmersas en la comunidad y que no conocen ninguna individualidad. En el mundo del mito todo acontece con aquella curiosa impersonalidad e indiferencia del sueño. El individuo es tan solo eco de un conjunto y, separado de los miembros de su linaje, de su grupo, no es nada. La fuerza que gobierna el alma del hombre en el mundo mítico de la prehistoria es la naturaleza. El hombre prehistórico del mundo mítico es tan solo eco de la naturaleza; se ve a sí mismo sólo como una parte de la naturaleza y no se percibe aparte de ésta.[127]

La naturaleza es el único horizonte aproximadamente hasta la época de los primeros filósofos griegos. También en la más antigua filosofía jónica, la naturaleza todavía es el principio del mundo. Con los sofistas comienza la *re-flectio*, el apartarse de la naturaleza y pensar sobre ella. El espíritu se determina en forma autónoma y se muestra incompatible con los órdenes existentes. Si el hombre es la medida de todas las cosas,

todas las prescripciones se vuelven de alguna manera cuestionables. Da lo mismo si –como piensan los sofistas– el hombre subjetivo, el hombre en tanto individuo particular, es la medida de todas las cosas o si –como en Sócrates– el hombre en tanto esencia universal, el hombre-sujeto, es medida y juez. Ya Aristófanes reconoce en Sócrates a un camarada de los sofistas. En el Sócrates platónico[128] el hombre se ve por primera vez y de un modo ejemplar en contraposición consciente a los órdenes naturales de la comunidad, al espíritu comunitario de la *pólis*. En la pregunta de Sócrates acerca de si uno tiene que obedecer más a su *dáimon* que a las prescripciones de los hombres, los órdenes naturales de la sociedad pasan silenciosamente de tener un origen divino –como se creía hasta entonces– a ser el mero arbitrio caprichoso del hombre.[129] Este tema que aborda Sócrates es formulado a partir de entonces en variaciones siempre nuevas, hasta que la victoria del yo disuelve los órdenes de la comunidad que crecen en forma natural, la esencia del pueblo, el estado, los mitos y el arte. Toda la filosofía de la Antigüedad tardía trata el derecho de este individuo, la posibilidad de la autoconsciencia humana. Vistas desde este tema, todas las otras contraposiciones entre las escuelas filosóficas de la Antigüedad tardía son secundarias.[130]

Todo lo válido para el mundo mítico se vuelve dudoso y se desmorona en cuanto lo aferra por primera vez con firmeza este nuevo hombre. Sin embargo, con el nacimiento de la autoconsciencia del hombre, se le sacan al hombre tesoros anímicos antiquísimos y este, vaciado de todo el contenido que hasta entonces tenía, es arrojado a un futuro meramente humano. Una masa tal de individuos uniformemente vaciados habita a fines de la Antigüedad los países del Mediterráneo. El hecho de que el hombre sea superior a todos los órdenes e instituciones, a todas las relaciones de propiedad, honores y profesiones, que su valor radique únicamente en el ser hombre es la máxima fundamental de toda la literatura proverbial que acompaña la historia de los pueblos de la Antigüedad tardía.[131] Este nuevo principio se vuelve sistema en la Stoa.[132] Séneca y Marco Aurelio predican la autarquía espiritual del individuo. Pero las masas recién entienden este nuevo espíritu cuando este irrumpe a partir de las sutiles meditaciones de algunos intelectuales aislados y se traduce al lenguaje de las autoridades: “Ustedes han oído [lo] que se dijo a los antepasados (…). Pero yo les digo”.[133]

El *repliegue epocal* en sí misma que consuma la humanidad de la Antigüedad, en la medida en que se aparta del estado y de sus órdenes porque estos no le brindan nada interior, provoca el anhelo de algo indudable, que sobreviva al derrumbe de lo antiguo.[134] En el tiempo del imperialismo antiguo, desde la época de los diádocos helenísticos hasta los dos primeros siglos del imperio Romano, caen definitivamente las barreras de la sociedad. A partir de los órdenes políticos destruidos se alza el tesoro de los bienes anímico-espirituales.[135] El pueblo derivado de la época imperial es la masa a partir de la cual se puede modelar la forma de la comunidad espiritual, como quiere la Stoa. No solo el Imperio intenta darle un centro al mundo del *imperium Romanum*, antes bien todos aquellos que se apartan del estado buscan un nuevo señor, que sea más poderoso que el expulsado, más fiable que el soberano en el trono, un señor cuyo poder alcance hasta lo más íntimo del alma y que abarque con sus mandamientos todos los aspectos de la vida.[136]

En este vacío del mundo romano resuena la prédica judeocristiana. El judaísmo lleva su sustancia en la ley.[137] El orden teocrático de la ley no deja nada, ni siquiera lo más insignificante, librado al arbitrio del individuo. La ley hace del Dios del más allá el alma de la vida entera. El monoteísmo, –profesado también por los círculos filosóficos del Imperio, en forma poco clara, desde la muerte de los dioses de la Antigüedad– es el centro absoluto de la ley.[138] La sabiduría vital helenística alcanza, a través de la idea de la ley divina, un punto de convergencia. También un judío neoromano como Josefo, que honra la latinidad y no duda acerca de su victoria sobre Palestina y la nación judía, cree que la catástrofe en Jerusalén le indica y le pone de manifiesto al judaísmo que el mundo es el escenario de una victoria mayor por parte de este.[139] Josefo está convencido de que su Dios, apartado del santuario de Jerusalén, conquistará el mundo y de que la ley de este Dios someterá al *imperium Romanum*. El escrito de Josefo contra Apión da testimonio de su fe en la universalidad de la ley. Este judío neoromano espera que la ley divina les proporcione a los judíos el dominio del mundo, que la teocracia del estado judío se amplíe, volviéndose una teocracia del mundo. Además, Josefo presenta a menudo a los fariseos, saduceos y esenios como "escuelas filosóficas" de los judíos. El judaísmo es, según el punto de vista de los propagandistas alejandrinos, la verdadera filosofía misma, de la cual han aprendido todos

los filósofos, Pitágoras, Sócrates y Platón. En la teocracia judía se realiza el ideal del mejor estado de Platón y de todos los utopistas griegos. La propaganda judeo-alejandrina labra el Imperio Romano como un campo de cultivo y lo deja listo para la siembra cristiano-oriental.

La comunidad judía de la diáspora, que se eleva de la arcilla de la humanidad del Imperio, se convierte en el lugar de asilo de muchos romanos helenísticos.[140] En la comunidad de los judíos el romano helenístico fortalece su emigración anímica de todos los órdenes y lazos del mundo antiguo. Precisamente por ello más tarde el alma del cristiano helenístico fluctúa entre el ingreso a la comunidad o la consecuencia última que resulta de la atomización del hombre: el individualismo. La comunidad judeo-cristiana se vuelve un veneno de efecto duradero para el paganismo de la Antigüedad tardía, que destruye los últimos restos de sus peculiaridades étnicas, estatales y religiosas.[141] El yo del hombre, despojado de su contenido, se afana aún por liberarse de la última carga que lleva: él mismo. Los intelectuales estoicos y otros afines ya delinean sus propios ideales de vida de un modo histórico o mítico, que veneran igual que a Dios. En este ideal se supera la propia insuficiencia y, de este modo, se da el primer paso hacia la autodescarga metafísica del hombre. Séneca traza en una ocasión la imagen estoica ideal de un hombre: "Si contemplas a un hombre que permanece impertérrito ante los peligros, entero ante los placeres, feliz ante la adversidad, sosegado en medio de las tempestades; que ve a los hombres desde una altura superior a los hombres y desde un plano igual a los dioses, ¿no penetrará en ti una veneración por él? ¿No dirás: "Esa cosa es bastante grande y elevada como para que pueda creerse proporcionada a este hombre insignificante en el cual está"? Una fuerza divina ha descendido ahí; un poder celestial mueve esa alma excelente, moderada, que trata a todas las cosas como inferiores, que se ríe de cuanto tememos y deseamos. No puede conservarse una cosa tan grande sin la ayuda de la divinidad; y así, está en la mayor parte de sí mismo allí donde ha descendido. A la manera que los rayos del sol tocan, ciertamente, la tierra, pero están allí de donde son enviados, así un alma grande y sagrada y que ha sido enviada aquí abajo, en éste, para que conozcamos más de cerca ciertas cosas divinas, conversa, en verdad, con nosotros, pero está unida a su origen; de allí queda suspendida, hacia allí mira y tiende, como un ser mejor interviene en nuestros asuntos".[142] Ya

antes de Séneca, Lucrecio alababa a su maestro Epicuro en tonos que son piedras miliarias en el camino que recorre el espíritu de la Antigüedad tardía en su peregrinación al cristianismo: "el hombre que nos mostró el camino hacia el más elevado bien, quitó el miedo de las almas, purificó los corazones, no había crecido de un cuerpo mortal. Él era un Dios, que a través de su arte, liberó la vida a partir de las tinieblas y la trasladó a esta calma, a esta luz".[143] Así el alma del hombre helenístico está abierta para el Redentor del más allá.

La sinagoga atrae a los círculos romanos a través del monoteísmo y de la idea de ley. Pero el romano helenístico, para quien la *idea* de la ley divina indica el camino hacia la sinagoga, no está preparado para asumir también sobre sí la *praxis* de la ley judía. Aquellos que, ingresando a la comunidad, disuelven las últimas características nacionales y étnicas en común, difícilmente quieren ingresar a la comunidad nacional del pueblo judío para cambiar así la nacionalidad romana por una oriental.[144] Asimismo, en círculos judíos de la diáspora, la fuerza de la preceptiva individual decae. En Alejandría hay muchos que se liberan del texto de la preceptiva y que luchan por el sentido interno de la ley. Cuando Filón advierte sobre esta comprensión meramente interior de la ley, prepara en realidad aquella expansión disolvente del judaísmo que es provocada por Juan el Bautista y por sus discípulos. Pues el bautismo de Juan también significa que los judíos se han rendido al paganismo. Solo a través del bautismo, que reciben también los paganos conversos, el judío regresa nuevamente a la comunidad de Israel. Juan ve cómo un pueblo nuevo ocupa el lugar del viejo, una nueva sinagoga, idéntica al ejército de los que pelean por el Reino de Dios.[145] El bautismo como sacramento es un nuevo engendramiento del hombre.[146] La prédica de Juan sacude todo el mundo arameo y en Transjordania y más al este Juan mismo es venerado como el Hijo del hombre, mientras que Jesús es condenado como un embustero.[147] En Occidente, en cambio, los discípulos alejandrinos del Bautista, sobre todo el grupo de Apolo, parecen adherir al culto a *Kýrios-Christós* de las comunidades paulinas.[148]

Los discípulos de Juan tienen afinidad con *Pablo* en la interpretación universal y supranacional del mensaje de salvación. Para Pablo ya no hay ninguna diferencia entre judíos y griegos, entre esclavos y hombres libres, pues a través del bautismo todos son acogidos en la *ecclesia* del Mesías y

todos tienen los derechos de la descendencia de Abraham. "Así como el cuerpo tiene muchos miembros, y sin embargo, es *uno*, y estos miembros, a pesar de ser muchos, no forman sino *un* solo cuerpo, así también sucede con Cristo. Porque todos hemos sido bautizados en *un* solo espíritu para formar *un* solo cuerpo –judíos y griegos, esclavos y hombres libres– y todos hemos bebido de un mismo Espíritu".[149] Pueblos, estamentos y estirpes son tan solo los miembros de un cuerpo. El cuerpo es el Mesías, a través de cuya pasión los hombres se encuentran en una humanidad redimida de toda división. Con esa comparación cuerpo-miembros, Pablo se retrotrae a la idea platónica, que es un lugar común en las teorías helenísticas del estado: que el estado es "el hombre a gran escala".[150] El cuerpo del Mesías es la humanidad. La humanidad se identifica con Adán. Dado que en griego no hay una palabra para humanidad, Pablo utiliza para ello la palabra "Adán".

La mayoría de las veces se define como punto central de la doctrina paulina la "mística de Cristo",[151] pero con más exactitud la teodicea paulina gira en torno a los siguientes focos: Adán y Cristo o el *prótos* Adán y el *éschatos* Adán. El destino de la humanidad se tensa entre estos dos polos: "Por lo tanto, por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron (…). Por consiguiente, así como la falta de *uno* solo causó la condenación de todos, también el acto de justicia de *uno* solo producirá para todos los hombres la justificación que conduce a la Vida. Y de la misma manera que por la desobediencia de *un* solo hombre, todos se convirtieron en pecadores, también por la obediencia de *uno* solo, todos se convertirán en justos".[152] Adán es la figura de Cristo, *týpos toù méllontos*, del *hìs ánthropos Jésu Christós*.[153] En la contraposición del *prótos* Adán y el *éschatos* Adán está representada en forma histórica la contraposición de *psique* y *pneuma*: "Porque hay un cuerpo puramente natural [*sóma psychikón*] y hay también un cuerpo espiritual [*pneumatikón*]. Esto es lo que dice la Escritura: El primer hombre, Adán, fue creado como un ser viviente; el último Adán, en cambio, es un ser espiritual que da la Vida. Pero no existió primero lo espiritual [*pneumatikón*] sino lo puramente natural [*psychikón*]; lo espiritual viene después. El primer hombre procede de la tierra y es terrenal; pero el segundo hombre procede del cielo. Los hombres terrenales serán como el hombre terrenal, y los celestiales

como el celestial. De la misma manera que hemos sido revestidos de la imagen del hombre terrenal, también lo seremos de la imagen del hombre celestial".[154] La frase decisiva aparece en la ampliación del *tárgum* de la traducción del Génesis en la Septuaginta: *egéneto hò (prótos) ánthropos (Adam) eìs psychén zósan*. El *prótos* Adán es el *Adán rischon* de la teología rabínica, que también tiene la representación del *éschatos* Adán, ciertamente sin esa impronta tipológica característica de Pablo.[155]

Filón ya estructuró el doble relato de la creación del hombre del Génesis de modo tal que el primero[156] se refiere a la creación del primer hombre que ha sido creado "a imagen de Dios" y que se identifica con el Logos, mientras que el segundo relato[157] narra tan solo la creación de Adán "del polvo de la tierra". De un modo muy similar, Pablo refiere el primer relato de la creación del hombre a Cristo, que "es la imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda la creación".[158] Recién el segundo relato de la creación del hombre se refiere a la creación de Adán. Cristo se identifica con el *Adam kadmon*, el rey del tiempo final es el primer rey del paraíso. El ungido del Señor se identifica con Adán, primer padre y primer rey, que aún contiene en sí en forma indivisa a la humanidad entera: al hombre y a la mujer, a los pueblos y a los estamentos. Más allá de Filón, en Pablo el rol de la primera criatura, Adán, del *Adam kadmon* es esencialmente escatológico. Adán y Cristo, el *prótos* Adán y el *éschatos* Adán son momentos, puntos fijos de la historia, que para Pablo es esencialmente escatología. Pero escatología es *historia de la salvación.*

La dialéctica de la historia de la salvación paulina es tanto *cuantitativamente universal* (Hegel) cuanto *cualitativamente existencial* (Kierkegaard). El acontecer objetivo de la historia "a gran escala" no es, como en Hegel, indiferente para la existencia privada del individuo, sino que decide la salvación y la condenación de cada hombre. Pero el destino del individuo no es, como en Kierkegaard, independiente del curso de la historia, sino que está inserto dentro del proceso de salvación de la historia. En la unidad del hombre y la humanidad, en Adán, está comprendida la fusión entre la historia universal y la existencia ética del individuo.

Así como el siervo de Dios de Isaías[159] se identifica con el Israel que padece, del mismo modo Pablo identifica al Mesías que padece con la humanidad que padece. La pasión del Mesías comprende en sí la pasión de la humanidad y es expiación para el pecado original de Adán. Pero el

pecado original de Adán se identifica con la condición de pecado de la humanidad. La nación del *Kýrios Christós* se identifica con la humanidad. El sacramento del bautismo, que Juan exige de los judíos y a través del cual funda una nueva comunidad de Israel, Pablo lo amplía a la humanidad entera. El ser humano individual repite en el bautismo la muerte del Mesías que padece y, a través del bautismo, se repite asimismo la resurrección del Mesías difunto: "¿No saben ustedes que todos los que fuimos bautizados en Cristo Jesús, nos hemos sumergido en su muerte? Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo resucitó por la gloria del Padre, también nosotros llevemos una Vida nueva".[160] Así, todas las líneas de la visión paulina de la historia convergen en la doctrina de la resurrección: "Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, la fe de ustedes es inútil y sus pecados no han sido perdonados. En consecuencia, los que murieron con la fe en Cristo han perecido para siempre. Si nosotros hemos puesto nuestra esperanza en Cristo solamente para esta vida, seríamos los hombres más dignos de lástima".[161] Sin embargo, para Pablo la resurrección de Cristo parece haberse vuelto necesaria por la muerte de Adán. "Pero no, Cristo resucitó de entre los muertos, el primero de todos. Porque la muerte vino al mundo por medio de un hombre, y también por medio de un hombre viene la resurrección. En efecto, así como todos mueren en Adán, así también todos revivirán en Cristo".[162] A la doctrina paulina del *prótos* Adán y el *éschatos* Adán subyace la representación del primer hombre, cuyo destino [*Schicksal*] emblematiza el destino [*Geschick*] de la humanidad[xiv]. En la medida en que Pablo, a través del bautismo y de la eucaristía de la comunidad, ubica este símbolo en el centro del culto, sienta la base de la iglesia cultual de la nación cristiana en tanto comunidad refundada de la humanidad.

En los trabajos teológicos sobre Pablo, la mayoría de las veces su teología es agudamente investigada y dogmáticamente analizada. Sobre esta cuestión, secundaria desde el punto de vista histórico, la pregunta histórica más importante es acallada y oscurecida: ¿cuál es la condición espiritual

---

xiv Para lo que aquí se traduce como "destino", Taubes utiliza dos términos, cada uno de los cuales tiene un matiz levemente diferente: *Schicksal* hace referencia al destino individual, subjetivo; *Geschick*, por su parte, alude más bien al destino colectivo, comunitario de la humanidad [N. de la T.].

de una parte considerable –y en definitiva predominante– del *imperium Romanum* del cual da testimonio el nacimiento de esta literatura?[163]

En la comunidad paulina se juntan hombres que se han desprendido de todos los lazos orgánicos naturales –de la naturaleza, del arte, del culto y del estado– y en quienes, consecuentemente, el vacío y la alienación respecto del mundo, así como la ruptura con la mundanidad, han alcanzado un grado elevado. Los individuos helenísticos, entre los cuales se encuentran con seguridad numerosos judíos helenísticos del tipo de Filón, se unen a la comunidad mística de la iglesia cristiana. En contraposición con los antiguos lazos naturales, la comunidad cristiana es un conjunto inorgánico, aditivo, "pneumático"[164] de meros individuos. En la comunidad cristiana, el hombre de la Antigüedad tardía deja que su yo se extinga en favor de aquel super-yo que, viniendo del más allá, desciende sobre los hombres. En todos los miembros de la comunidad, aquel super-yo es uno y el mismo, de modo tal que la comunidad representa el *nosotros pneumático*. El centro espiritual del hombre es ese super-yo del más allá: "y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí".[165]

El super-yo de Cristo es configurado por las masas como Anti-César. El super-yo de Cristo eclipsa y degrada el super-yo del César.[166] En la medida en que la humanidad de la Antigüedad tardía se vacía, volviéndose una insulsa existencia masificada, comienza a venerar ante todo en el Emperador-Dios a su propio sí que se ha extraviado.[167] Pero los Césares no son menos hombres-masa que sus súbditos. En su repugnancia respecto del mundo y de los hombres, Nerón es afín al cristianismo. Nerón expresa esta repugnancia en acciones que a menudo parecen horrorosas y grotescas pero cuyo trasfondo trágico no ha de ser pasado por alto. Nada le gustaría más a este soberano que poder ver con sus propios ojos el incendio del mundo corrompido. A la fantasía cristiana tampoco le es ajena esta visión.[168] El desdén que siente el César frente a las masas y el odio de las masas ante el emperador divino cesáreo, que por sí solo representa todavía el pueblo, el estado, la religión y el arte, se corresponden el uno al otro y en el fondo no son más que rasgos particulares del desdén y el odio frente a sí misma que esa época lleva en sí.[169] Este desdén en el *imperium Romanum* prepara el camino hacia el desdén cristiano ante el mundo, hacia la entronización del soberano que no es de este mundo.

La satisfacción de las esperanzas que abrigan las masas es aplazada y puesta en el mundo del más allá. Pues nadie quiere, a la larga, desprenderse de su propia sustancia en beneficio de un yo-colectivo, igualmente insustancial, cuyos banquetes y fiestas circenses no degradan menos al individuo que sus brutalidades.[170] Así, el verdadero Rey-Dios se vuelve *protesta* contra este mundo, contra el mundo del Imperio y de su Emperador-Salvador. Si las masas esperan algún día todo de uno solo que ha de sanar el mundo enfermo, en lo sucesivo el sueño del hombre, que renuncia de este modo a sí mismo, se extravía sin reposo y termina finalmente –puesto que sus fantasías, dirigidas al Redentor "político", quedan incumplidas– en la fe en el "verdadero" Redentor del más allá.[171]

——— Historia del cristianismo primitivo ———

La historia más *interna* del cristianismo resulta del acontecimiento que no acontece, la parusía, y contiene los intentos de captar esta no-llegada en una interpretación cristiana. La primera dilación de la parusía acontece todavía en la época de Jesús, cuando Jesús envía precipitadamente a sus discípulos a las ciudades de Israel: "no acabarán de recorrer las ciudades de Israel, antes de que llegue el Hijo del hombre".[172] Pero como la aparición del Hijo del hombre no se produce, Jesús cree que solo él, como siervo de Dios, debe expiar la culpa de la multitud a través de su pasión por la multitud y que así se haría a un lado el último obstáculo para la llegada del Reino de Dios.[173]

La unidad interna del cristianismo primitivo, así como también la contraposición entre comunidad primitiva e iglesia paulina, se define a partir de la muerte de Jesús. Muerte y resurrección de Jesús son para la comunidad primitiva, así como para Jesús mismo, estadios de los acontecimientos mesiánicos. La comunidad primitiva se reúne en torno al linaje de Jesús y aguarda en incesante oración la parusía. En sus visiones, el resurrecto habla con sus discípulos "del Reino de Dios".[174] La comunidad primitiva pinta el reino y las esperanzas en el reino con los colores de la apocalíptica popular, que Jesús ha utilizado mucho menos. La pequeña comunidad, apenas más grande que un conventículo, se agrupa en una asociación de economía comunitaria. Los propietarios se someten al

nuevo orden y los más ancianos proceden en contra de los fraudes por escepticismo. Si los miembros de la comunidad primitiva renuncian a campos, casas y a toda posesión, esto sucede en la esperanza segura de que pronto "recibirá[n] el ciento por uno en casas (…), campos y (…) la Vida eterna".[175] El comunismo de la comunidad primitiva se arraiga ante todo en la constitución tribal del linaje de Jesús, que –como otras familias de artesanos itinerantes– vive en una economía comunitaria de tipo familiar. En esto ciertamente el Evangelio, la Buena Noticia, sirven también como fuente de ingresos. Celso[176] refiere acerca de profetas sirios que vaticinan la caída del mundo como algo inmediatamente inminente. Allí estos mismos profetas se hacen pasar por los jueces universales por venir, que retornarán a la cabeza de las huestes celestes y protegerán y salvarán los pueblos y las ciudades de aquellos que ahora les demuestran que actúan bien pero asolarán a los otros con fuego eterno y grave juicio. En esta descripción de Celso se congregan también Jesús y sus discípulos, formando la primera comunidad cristiana: "En las ciudades donde entren y sean recibidos, coman lo que les sirvan; curen a sus enfermos y digan a la gente: "El Reino de Dios está cerca de ustedes". Pero en todas las ciudades donde entren y no los reciban, salgan a las plazas y digan: "¡Hasta el polvo de esta ciudad que se ha adherido a nuestros pies, lo sacudimos sobre ustedes! Sepan, sin embargo, que el Reino de Dios está cerca". Les aseguro que en aquel Día, Sodoma será tratada menos rigurosamente que esa ciudad".[177] Al comunismo familiar del linaje de Jesús se incorpora la comunidad de los discípulos, ampliándose en una economía comunitaria de la comunidad primitiva. La conexión entre el entusiasmo por el reino y el comunismo no puede ser pasada por alto.

En el comunismo, la comunidad del cristianismo primitivo quiere anticipar la economía del Reino de Dios. La carta de Jacob da testimonio sobre cuál es la opinión imperante a este respecto –y no hay razón para que Jesús no la haya compartido– en la comunidad del cristianismo primitivo. La carta de Jacob es el escrito cristiano más antiguo que se conserva. Nada habla en contra de que este documento haya sido redactado por Jacob, el hermano de Jesús; al contrario, tan solo la asunción de que este escrito ha sido compuesto antes del concilio apostólico hace posible explicar esto sin forzar las cosas.[178]

La comunidad *primitiva* todavía sabe que la amistad con el mundo es enemistad con Dios.[179] Pobre y rico son expresiones que, en la comunidad primitiva, coinciden con bien y mal.[180] En la esperanza del reino resuena el vaticinio profético y la descripción apocalíptica del reino. Una y otra vez se hace referencia al hecho de que en las enseñanzas de Jesús "falta cualquier programa de renovación social".[181] Sin embargo, es evidente que aquel que se siente llamado a cumplir la ley y los profetas, quiere asimismo realizar el programa social de la profecía. La Buena Noticia que traen los apóstoles ejerce esa fuerza propagandística entre las clases bajas en el Imperio Romano, ya que el Evangelio anuncia una subversión inmediatamente inminente, tras la cual nada sigue siendo como es: "Hay algunos que son los últimos y serán los primeros, y hay otros que son los primeros y serán los últimos".[182] Sobre este punto, sin embargo, los sacerdotes de Zeus y de Júpiter, de Osiris y de Serapis callan.

La comunidad primitiva espera la irrupción del reino y, cuanto más tiempo transcurre sin que este suceso acontezca, más desesperada se vuelve su situación. *Pablo* supera el callejón sin salida de la comunidad primitiva, en la medida en que enseña que, a pesar de la demora de la parusía, el nuevo eón ya se ha desencadenado. Con todo, el prolongado incumplimiento inquieta también a las comunidades paulinas. Los casos de muerte en la comunidad hacen flaquear fuertemente la fe. Pues a la última generación le están reservadas las glorias de la época mesiánica, que ahora se suprimen para los muertos, a pesar de que estos, mediante el bautismo, ya estaban en el nuevo eón. Pablo aplaca esta duda, en la medida en que promete un "orden" de la resurrección: también los cristianos muertos resucitarán en la parusía y solo ellos, pues todos los otros muertos deben esperan hasta el último *tagma* de la resurrección. La resurrección del fin de los tiempos se realizará pues por etapas.[183]

En el culto del *Kýrios-Christós*, el área de dominio del rey se retrae y el propio rey se sitúa en el centro. Las esperanzas políticas y sociales que la apocalíptica judía asocia con la aparición del Mesías son eclipsadas por la unión simbólico-mística de la humanidad como cuerpo de Cristo. Si Felipe todavía predica "el Reino de Dios y el nombre de Jesucristo",[184] ya Pablo asegura no conocer más que a Jesucristo.[185] De este modo, el acento cambia de lugar y se abre el camino de la apocalíptica a la gnosis.

Pablo indica con exactitud el punto de inflexión de la apocalíptica cristiana a la gnosis cristiana. Escatología y mística se cruzan en Pablo.[186] En oposición a lo que ocurre en la mística griega y medieval, la unión de lo terrenal y lo supra-terrenal no se consuma en el corazón del individuo, sino que "este" mundo y "aquel" se empujan recíprocamente como sistemas de poder cerrado, como "reinos". El instante en el que "este" mundo y "aquel" se tocan y se desplazan mutuamente es el *kairós*. Pablo define el tiempo entre la muerte de Jesús y la parusía de Cristo como el *kairós*, que está caracterizado por el entrelazamiento del estado aún natural y del estado ya supra-natural del mundo. Con la muerte y la resurrección de Jesús se produce el punto de inflexión: la esencia de este mundo perece. Pero la esencia de este mundo es la ley. Por lo tanto, los paganos que se convierten a Cristo, no deben asumir la ley. No es que los paganos no necesiten atenerse a ella, sino que no están autorizados a hacerlo a riesgo de la pérdida de la beatitud. No obstante, de los mismos presupuestos se deriva que los cristianos de Israel tienen que seguir ejerciendo la ley. Pues la obra del Cristo que retorna consiste en suprimir en forma definitiva el mundo, cuya esencia ya está pereciendo, y el creyente no debe anticipar por su propia cuenta la consumación escatológica ni abolir espontáneamente los antiguos órdenes en los que se encuentra al ingresar a la comunidad de Cristo:[187] "Que cada uno permanezca en el estado en que se encontraba cuando Dios lo llamó".[188]

Pero con la misma rapidez con la que Pablo pasa por alto la comunidad proto-cristiana de Jerusalén, queda superado el equilibrio de su mística escatológica. El mensaje de Jesús de que el fin del mundo está cerca, que todavía palpita en Marcos y en Pablo, ya se ha dejado ampliamente *atrás* en Juan y en Marción. El fin del mundo se aleja y el "ser en Cristo" es el fundamento sobre el cual se traza la estructura del mundo cristiano. El contenido de Juan no es ni la escatología de Jesús ni tampoco la mística escatológica paulina del punto de inflexión del *kairós*, sino el misterio del universo, en el que Cristo está grabado en forma indeleble como una filigrana. El arte cristiano antiguo representa a Jesús y a sus discípulos en el *tribón* con el báculo del predicador itinerante cínico. Los discípulos son ahora ante todo alumnos de filosofía (*mathetaí*) y ya no mensajeros del rey (*apostoloí*).[189]

Cuanto más gente de los estamentos superiores ingresa a las asociaciones de culto de los cristianos y cuanto más los ricos se convierten en patronos de las comunidades de clientela, tanto más se difumina la nítida fisonomía de la comunidad cristiana. Si los que buscan la salvación abandonan los cultos mistéricos helenístico-orientales y descienden a las catacumbas de los cristianos para celebrar allí los ágapes junto a ellos, es evidente que la comunidad cristiana adopta cada vez más la índole de los cultos mistéricos. En la época de los Severos, en el *lararium* del emperador y de muchos hombres ilustres, las estatuas de Abraham, Moisés y Jesús se colocan junto a las de Orfeo, Pitágoras y Platón y son, todas ellas, objeto de un culto a los héroes.[190] Con todo, en el misterio cristiano, la palabra-Logos reemplaza a la naturaleza. Esta superación interna de la religión natural, en cuyo círculo de influencia están también los cultos mistéricos helenísticos, muestra que la victoria del culto de *Kýrios-Christós* no es casual, sino que se inserta necesariamente al movimiento del espíritu que busca liberarse de las cadenas de la naturaleza. En este nuevo desarrollo el tono sedicioso de la antigua promesa es obviamente amortiguado y adaptado a los nuevos oyentes. La admonición de Pablo de que cada uno se mantenga en la clase en la que ha nacido facilita esta conversión. Cuando los hombres ilustres y los ricos ingresan a la iglesia cristiana, se vuelve significativa la pregunta "*quis dives salvetur*?" (Clemente Alejandrino), "¿puede salvarse también el rico?". La pregunta se responde diciendo que para la omnipotencia de Dios todo es posible. También se exponen admoniciones en contra de los pobres presumidos, que se creen los únicos herederos del Reino de los Cielos: "pues es una locura ponderar a los pobres como si fueran bienaventurados sin más, ya que muchos llevan una vida depravada".[191]

La distancia entre resurrección y parusía se vuelve tan grande que la situación de continua espera propia de la apocalíptica judía se reproduce en la cristiandad. El Apocalipsis de Juan *es un testimonio de esta transformación.* Ya en la iglesia antigua el *Apocalipsis de Juan* era sospechoso de "judío" y Lutero lo puso al mismo nivel que el cuarto Esdras. En su trabajo de juventud, apoyado por Harnack, Eberhard Vischer ha defendido en forma brillante la tesis de que "el Apocalipsis de Juan [es] una reelaboración cristiana de la apocalíptica judía". La tesis de Vischer parece ser realmente, como opina Harnack, el "huevo de Colón".[192] De

un golpe se resuelven dificultades que durante décadas, siglos incluso, habían llevado a la investigación a un callejón sin salida. Los ensayos más recientes de Charles, Loisy y Lohmeyer, que giran en torno al Apocalipsis, se fundan en el descubrimiento de Vischer.

El Apocalipsis de Juan está incluido en la serie de los otros Apocalipsis no-canónicos que contienen interpolaciones cristianas, alrededor de un núcleo judío. La causa es evidente: los Apocalipsis surgen en tiempos de persecución, en los que se avizoran los presagios del juicio divino y se incita a los piadosos a la perseverancia. Pero si, en tanto revelaciones, los Apocalipsis han de conservar vigencia en la comunidad, hay que amoldarlos a la nueva situación, lo cual lleva necesariamente a interpolaciones. Es indiscutible que, por ejemplo, el Apocalipsis *Los Testamentos de los doce patriarcas* es un escrito judío, reelaborado más tarde por una mano cristiana. En general, este método es reconocido para casi todos los Apocalipsis; probablemente la posición del Apocalipsis de Juan en el canon neotestamentario impide que la consecuencia lógica se cumpla también para este.

El Apocalipsis judío, que constituye la base del Apocalipsis de Juan, está enmarcado por las misivas cristianas (caps. 1-4) y por una última exhortación (22,6 ss.), en la que las palabras del visionario y las palabras de Jesús se suceden las unas a las otras. En el propio Apocalipsis, se introduce junto al "Mesías judío del escrito base, del cual solo se narran el nacimiento y la aparición para aniquilar el poder terrenal y que es el mero instrumento de Dios, mediante el cual el lagar de la ira de Dios se pone en funcionamiento",[193] la visión del Mesías cristiano, bajo el símbolo del cordero. De este modo, en el Apocalipsis se cruzan dos representaciones del Mesías: el Mesías belicoso del pueblo judío, que viene a juzgar el poder terrenal y cuyo nacimiento aún se espera, y el Mesías en forma de cordero, que ya apareció.[194]

El núcleo del Apocalipsis es el vaticinio del nacimiento del Mesías (caps. 11,15-12,17). Israel es la "mujer revestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en su cabeza. Estaba embarazada y gritaba de dolor porque iba a dar a luz".[195] Queda excluido que aquí pueda tratarse de una narración del nacimiento de Jesús, ya que, para el visionario cristiano, este debía estar situado en el pasado. En la lucha contra el dragón, un Apocalipsis cristiano habría mencionado la cruci-

ficción. Coincidiendo con la visión del Apocalipsis, una tradición judía conservada en el Talmud de Jerusalén transmite[196] que el Mesías nació en Belén el día en que el templo fue destruido pero que algún tiempo después fue separado de su madre a través de un viento tormentoso. "Así como el Apocalipsis de Juan espera que el Mesías nazca inmediatamente después de la destrucción de Jerusalén, en la época en que la ciudad santa y el atrio del templo son pisoteados por los paganos, es decir, cuando comienza la adversidad, de la misma manera este pasaje del Talmud presupone que el Mesías ha venido al mundo en el preciso instante en que, al parecer, el poder de los paganos ha sido llevado a su punto máximo y, en la destrucción del santuario, ha escalado a la cima de la impiedad".[197] A partir de las interpolaciones cristianas se puede inferir claramente el trasfondo histórico. Si el escrito fundamental judío del Apocalipsis surgió a partir de la persecución de los judíos bajo Tito, las interpolaciones cristianas del Apocalipsis son "un vivo reflejo de la sangrienta persecución que en la época de Domiciano amenazó con aniquilar la existencia del culto a Cristo en Asia Menor".[198] El vigésimo capítulo del Apocalipsis, que, haciendo abstracción de dos interpolaciones,[199] pertenece al escrito base judío, es la carta magna del quiliasmo. Toda rebelión y nostalgia quiliásticas se nutren de este capítulo[200] del Apocalipsis de Juan. En este, vuelve a encenderse todo el odio apocalíptico en contra del *imperium Romanum*, en contra de "Babilonia la grande, la madre de las abominables prostitutas de la tierra".[201]

El estrépito del Apocalipsis no se extingue sin dejar eco en la comunidad cristiana. Ya los Evangelios[202] testimonian que se han presentado otros Mesías. Los profetas montanistas no se dan por satisfechos con el anuncio del final inminente, sino que inducen a los creyentes a congregarse en Pepuza. La Jerusalén celeste habría de descender a Pepuza. Siempre que la parusía es anunciada como algo muy inminente, se dan agitaciones en las comunidades y revueltas públicas. Hipólito[203] refiere tales incidentes en su comentario a Daniel. No se trata de dudosos predicadores itinerantes que actúan en forma fanática; son, antes bien, los líderes de la Iglesia, que contagian su entusiasmo a toda la comunidad o a la mayor parte de ella.[204] La gente abandona su campo y su ocupación, se desprende de sus bienes y parte al desierto y erra por las montañas, a la espera de la parusía. En Siria, el estratego hace que se persiga a esa

gente casi como a bandidos. La decepción siempre es grande. El líder de la iglesia en Ponto refuerza su vaticinio con las siguientes palabras: "Si no ocurriera lo que he anunciado, no creáis en adelante tampoco la Escritura y haga cada uno de vosotros lo que le plazca".[205]

En esta confusión, escribe el autor de la segunda carta a los tesalonicenses. Exhorta a la calma y pide a los hermanos "que no se dejen perturbar fácilmente ni se alarmen, sea por anuncios proféticos, o por palabras o cartas atribuidas a nosotros, que hacen creer que el Día del Señor ya ha llegado".[206] Pues aún no están dadas las condiciones para la parusía. El Día del Señor no puede llegar: "Porque antes tiene que venir la apostasía y manifestarse el hombre impío, el Ser condenado a perdición, el Adversario, el que se alza con violencia contra todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto".[207] El autor de esta carta se vuelve expresamente en contra de aquellos que renuncian a su ocupación: "Ahora, sin embargo, nos enteramos de que algunos de ustedes viven ociosamente, no haciendo nada y entrometiéndose en todo".[208] En un principio los opositores paganos han puesto sin duda el dedo en la llaga, al señalar el acontecimiento que no acontece. La segunda carta de Pedro refiere "que en los últimos días vendrán hombres burlones y llenos de sarcasmo, que viven de acuerdo con sus pasiones, y que dirán: "¿Dónde está la promesa de su Venida? Nuestros padres han muerto y todo sigue como al principio de la creación".[209] Pero la duda se desliza asimismo entre las filas de la comunidad.[210] La primera carta de Clemente despotrica contra aquellos que dudan: "Desventurados los que dudan, que tienen dividida su alma y dicen: esto ya lo oímos también en los días de nuestros padres y vean, ahora hemos llegado a viejos, y nada de ello nos ha acontecido".[211]

Desde el siglo II al siglo IV, las esperanzas escatológicas van empalideciendo cada vez más. Este proceso solo puede captarse de un modo fragmentario en las fuentes.[212] La teología cristiana entra en el campo de fuerzas de la gnosis especulativa. Así como el cristianismo primitivo se despierta en el clima de la apocalíptica judía, la teología cristiana se despliega en el entorno de la gnosis. La inminencia del Cristo *por venir* se transforma en inminencia del Redentor *presente*. Redención significa ahora liberación del *pneuma* de la cárcel de la materia. Los misterios y los ritos de consagración indican el camino hacia la redención. El lugar de la esperanza en el reino del cristianismo primitivo es ocupado por el

destino del alma. Los acontecimientos del tiempo final se disuelven en parábolas que describen el camino del alma. La ascensión, que otrora era pensada como algo absolutamente futuro, se vuelve ascenso del alma a través de los eones.[213]

Gnosis ya es la palabra clave de la teología de Clemente, que, de un modo peculiar, busca poner en relación la mística greco-sincrética, la magia oriental y la tradición evangélica.[214] El lugar de la *pístis paulina es ocupado por la gnosis cognoscente,* a lo cual se asocia una depreciación de la escatología. La exhortación al ataque de Jesús es interpretada como un llamamiento a conquistar el reino por medio de una vida constante de acto y de oración.[215] Para Clemente, la vida bíblica coincide por entero con la platónica y su representación del reino está determinada tanto por el Nuevo Testamento como por la teoría griega acerca del estado. El banquete celeste, por ejemplo, no está pintado con los colores de las parábolas del Nuevo Testamento, sino que se asemeja más bien a un banquete griego. La Jerusalén celeste se funde con los campos elíseos y con el estado platónico.[216] De este modo se prepara el terreno para Orígenes, cuya significación para la historia de la metafísica cristiana no puede ser sobrestimada.

Orígenes es el punto de inflexión de la teología cristiana. La teología cristiana antigua en su conjunto ha caído en su hechizo. La literatura de Capadocia lo remite a Ambrosio y con Agustín la herencia de Orígenes ya se vuelca en forma anónima a la Edad Media. En los místicos de la Edad Media, Eckhart y Joaquín, vuelve a destellar de diversas maneras el patrimonio de Orígenes. En la era del pietismo y de la Ilustración, se reproduce la situación límite de Orígenes, ya que la herencia estática de la Antigüedad y la herencia cristiano-apocalíptica se contraponen, disociándose entre sí. Entonces aparece también la idea de Orígenes de la apocatástasis y en *Lessing* resurge la teodicea de la historia de Orígenes. Así, aunque la iglesia ortodoxa lo haya considerado un hereje, Orígenes está imperceptiblemente omnipresente en el ámbito cristiano.

No es fácil sacar a la luz el motivo fundamental de Orígenes porque sus escritos todavía son una palestra de disputas filológicas y porque aún no se ha logrado establecer una conexión interna entre el lado filosófico-gnóstico y el lado estético-religioso de Orígenes. Mientras que Koch,[217] siguiendo los pasos de Faye, destaca en forma unilateral el aspecto fi-

losófico-intelectual como motivo fundamental, con lo cual acierta más bien en lo que es central en Lessing y no en aquello central en Orígenes, Völker[218] pone en primer plano el ideal estético-monástico y subestima el aspecto dialéctico-racional de Orígenes.

La *mística del Logos* ha de ser señalada como punto central en la temática de Orígenes. Dios es espíritu puro. Pero el espíritu no está en reposo, sino en eterna creación e incansablemente activo. El espíritu no se revela en el mundo, sino en el misterio del Logos ultramundano. El Logos colma el orbe terrestre para bautizarlo él mismo con su fuego, para abrasarlo y transformarlo en espíritu.[219] El alma es tan solo imagen y semejanza del Logos, solo la ventana abierta a través de la cual penetran los rayos luminosos del Logos. El Logos se encarna en todos los grados y peldaños del mundo, es hombre para los hombres, ángel para los ángeles y para el alma, que se eleva hacia Dios sobre estos peldaños, se convierte por consiguiente en verdadero camino cósmico, en viva escalera al cielo.[220] Pero el alma no es ni espíritu ni cuerpo, sino el punto medio, de transición, entre ambos. En tanto punto medio, es asimismo el lugar de la elección acerca de si el hombre quiere ser carnal o espiritual. Si el alma elige lo espiritual como forma de vida, se transforma en "espíritu"; si elige lo material como forma de vida, se transforma en "carne".[221] El alma, en sí, es imperfecta y solo en el espíritu es lo que debe ser. En el espíritu, el alma forma parte de Dios y justamente a partir de esta participación se determina su esencia última. Solo el alma racional participa de la vida de Dios, por lo cual el hombre, en tanto alma-espíritu, en tanto "hombre interior", toma parte en Dios y, al mismo tiempo, en tanto alma-cuerpo, en tanto "hombre exterior", es creado por Dios.[222] La vida en el espíritu se consuma como ascenso del alma, que en su elevación hacia lo alto supera la caída de los tiempos originarios. La materia surge como consecuencia de la caída.[223] El cuerpo se convierte en la cárcel del alma, pero sin embargo no puede decirse que los principios del bien y del mal se contrapongan en espíritu y materia.[224] La materia también es una creación de Dios. El modo en que Orígenes entiende el castigo como *paidéusis* pone en relación el mundo como lugar del castigo y consecuencia del pecado y el mundo como creación de Dios, que apunta hacia Dios.

Los pilares de la teodicea de la historia de Orígenes son *prónoia* y *paidéusis,* providencia y educación.[225] Por medio de la representación de

la providencia educadora, puede alcanzarse la meta de Dios, sin menoscabo de la libertad del hombre. El castigo purifica y, por consiguiente, solo es un episodio en la economía divina de la salvación que apunta a la revelación del Logos.[226] Todo castigo es limitado, es tan solo tránsito, nada de lo que ha sido creado se pierde, todo lo que ha llegado a ser regresa finalmente a su origen. El motivo conductor de la *apocatástasis* domina la escatología de Orígenes: "Si debe hacerse la voluntad de Dios tanto en el cielo como en la tierra, tampoco la tierra seguirá siendo tierra, todos nos volveremos cielo".[227] La declaración de Pablo –"de él y por él y en él está todo"– es explicada por Orígenes: "de él" significa que la primera creación y todo lo que es tuvo su origen en Dios; "por él", que lo que ya ha sido creado es guiado y conducido por aquel a partir de quien se originó la existencia; "en él", que los que ya han sido educados y mejorados se fundan en su perfección.[228] Al final Dios domina todo de parte a parte, a través del Logos. La mística del Logos de Orígenes es un *pan-teísmo escatológico.*

En estas líneas se ha esbozado toda la singularidad del cristianismo de Orígenes. No es un don [*Gabe*], sino una tarea [*Aufgabe*], no indica una redención, sino un camino hacia lo alto. Por ello, la encarnación tampoco puede estar en el centro. Dios, que es como un maestro y un educador, es el punto de partida. Orígenes utiliza continuamente la imagen del maestro y padre que escarmienta y educa a su hijo. La educación de Dios comienza inmediatamente después de la caída, para proseguir hasta el final. La venida de Cristo como Logos es solo una entre las muchas medidas por parte de la providencia.[229] "Indica –como todo lo demás que hace Dios con vistas a la educación del hombre– un paso hacia adelante, un paso tal vez muy importante, pero, con todo, solo uno entre muchos. Dios es como el buen amo de casa, que sabe qué necesita la criatura y acomoda sus acciones según las necesidades de cada una. Conoce los tiempos y los puntos en el tiempo y conduce el desarrollo paso a paso, siempre adelante, hacia la meta. La pedagogía ha comenzado, como se ha dicho, inmediatamente después de la caída y debe ser proseguida a través de una serie de mundos. La meta está adelante y lo que Dios quiere es que el hombre se esfuerce eternamente. El Logos, que se ha vuelto hombre, sabe cómo ayudar de un modo particular, pero su aparición tampoco representa un estadio definitivo. La redención consiste en una educación

gradual del género humano".[230] La educación de Dios se consuma por medio de la creación, de la filosofía, del pueblo judío, de Cristo, de la vida de la iglesia y del desarrollo futuro.[231] Y, sin embargo, es demasiado reduccionista designar la idea de Orígenes en su conjunto como un "idealismo pedagógico",[232] pues el "ascenso interior" del alma[233] no es un proceso intelectual, sino que incide profundamente en la corporalidad y en la vida personal del hombre. Orígenes es también mensajero del monacato oriental.[234]

Con Orígenes, la mística escatológica alcanza su punto culminante. La escatología se aparta del espectáculo del final del mundo y se ha desplazado completamente hacia el interior, como un gran drama del alma. Así como Plotino es el vástago pagano de la gnosis, Orígenes es el vástago cristiano de la gnosis, que se ha vuelto metafísica pura. Los motivos dramático-mitológicos de la escatología caducan y, en las hipóstasis ontológicas, el ser se presenta como un movimiento que, a partir de una dinámica interna, cristaliza en el proceso universal de autodistanciamiento y retorno y solo es real en el recorrido de este destino interno. El ser es su propia historia escatológica y la teoría de este es ontología de la redención.[235]

Esta gran transformación indicada por Orígenes concierne en primer lugar a los *Apocalipsis*. En general, la valoración de los Apocalipsis es un instrumento de primer orden para medir la fuerza y la amplitud de las esperanzas apocalípticas.[236] Aún más allá de la época de las comunidades cristianas primitivas, los Apocalipsis judíos lograron una enorme difusión. Enoc, el cuarto Esdras y Baruc son concebidos como la atmósfera de la comunidad cristiana. El Apocalipsis de Enoc ha sido reconocido, incluso en el Nuevo Testamento, como escrito profético y es citado como autoridad en la Carta de Judas.[237] Para Barnabas, que todavía no conoce el canon neotestamentario, Enoc y el cuarto Esdras son escritos sagrados. Tertuliano todavía quiere que se admita el *Apocalipsis de Enoc* como escrito canónico. La antigua iglesia abisinia ha conservado hasta hoy el *Apocalipsis de Enoc* en su canon bíblico, lo cual demuestra cuánto se lo valoraba originalmente.

Más tarde, los Apocalipsis se vuelven sospechosos y son eliminados, como literatura herética. El canon Muratori solo quiere admitir los

Apocalipsis de Juan y de Pedro. Sin embargo, estos tampoco deben ser leídos en público. Pero también los dos Apocalipsis que el canon Muratori admite siguen siendo controvertidos. El Apocalipsis de Pedro cae paulatinamente en el olvido y hoy solo se conservan fragmentos de él. En torno al Apocalipsis de Juan se enciende una lucha encarnizada y finalmente solo puede mantenerse en el canon neotestamentario porque está amparado por el nombre del discípulo predilecto de Jesús. Siempre queda un recelo en contra de este y en la iglesia siria el Apocalipsis de Juan no es reconocido como libro canónico.[238] La discusión en torno al Apocalipsis de Juan demuestra que la iglesia cristiana se ha liberado de la apocalíptica. De este modo, se pierde también la comprensión de la interrelación entre la prédica de Jesús, la teología paulina y la apocalíptica, pero con ello también la clave para la comprensión del cristianismo primitivo.[239]

De la literatura cristiana más antigua se eliminan pasajes quiliásticos. Por más que el quiliasmo encuentre también en la iglesia cristiana una serie de defensores, tales como Cerinto, Papías, Ireneo, Hipólito, Lactancio, Tertuliano, Metodio de Olimpo, Apolinar de Laodicea, debe llevar cada vez más una existencia subterránea. El quiliasmo es sostenido más que nada por los estratos más bajos del pueblo. En la iglesia egipcia –en la cual la comunidad cristiana se apoya principalmente en los estratos más bajos, que no han sido helenizados, de los coptos *falasha*, que también han hecho surgir una literatura peculiar en lengua vulgar– se alza una resistencia encarnizada en contra de las tentativas pro gnósticas de la teología alejandrina. Bajo la conducción de Nepos, las comunidades cristianas de Egipto se defienden contra el hecho de que las promesas sean reinterpretadas a la manera de Orígenes y quieren interpretarlas más "a la manera judía".[240] Pero sin embargo se impone el espíritu de Orígenes, que, a través de su exégesis pneumática de los escritos bíblicos supera la escatología apocalíptica del Nuevo Testamento: "Los que comprenden el Evangelio de un modo más profundo (…) no se preocupan mucho del fin del mundo universal, ni de si este llegará repentina y súbitamente o poco a poco, sino que piensan en una sola cosa: que el fin de cada individuo llegará sin que él tenga conocimiento de ello, ya que el día y la hora de su muerte le están ocultos".[241] De este modo, se da a conocer el motivo de la *escatología individual*, que domina la iglesia cristiana desde Agustín.

Orígenes califica el quiliasmo como "el espíritu de los que, por más que se hacen llamar cristianos, explican la escritura en un sentido bastante judío y no encuentran en ella nada que sea digno de la revelación divina".[242] En realidad, Eusebio de Cesarea solo saca la conclusión, cuando, en su historia de la iglesia, reiteradamente procura tildar el quiliasmo de "herejía judía" y acusa de herejes a los que adhieren a él. Eusebio no hace más que reproducir el punto de vista de la iglesia, que ve en el quiliasmo una "doctrina carnal" que forma parte del judaísmo. Finalmente, en el año 431, el Concilio de Éfeso califica el quiliasmo como "descarrío y fabulación".[243]

En ocasiones, en la iglesia, la súplica por el reino es modificada en el Padre Nuestro: el "venga a nosotros tu reino" es reemplazado por "venga a nosotros tu espíritu". Para la iglesia, es suficiente con el espíritu y de este modo la apocalíptica se vuelve prescindible.[244] La parusía no solo se vuelve prescindible, sino que finalmente los cristianos oran por el *aplazamiento del final,* "ya que no deseamos vivirlo y en la medida en que oramos por su postergación, promovemos la continuidad de Roma".[245] Ya la primera Carta de Timoteo muestra claramente esta transformación. No se recomienda orar por el advenimiento del Reino de Dios, sino por algo completamente distinto, "por los soberanos y por todas las autoridades, para que podamos disfrutar de paz y de tranquilidad y llevar una vida piadosa y digna".[246] Muy lejos de representar un elemento revolucionario, la iglesia cristiana se vuelve decididamente favorable al imperio, incluso antes de su reconocimiento por parte del *imperium*. De aquí en más, la iglesia ya no se siente la comunidad en la tierra extranjera y, para Eusebio, el reino y la ecúmene son idénticos. Con la elevación del cristianismo a religión del reino, se extingue en forma definitiva la esperanza en el Reino de Dios. A partir de Constantino, al *imperium Romanum* se le dice también "sacro". Esta situación –que rige desde los días de Constantino y que es consolidada, desde el punto de vista ideal, por la *Ciudad de Dios* de Agustín y, desde el punto de vista práctico, por la política de Carlos– termina en la Europa cristiana en el Sacro Imperio Romano de Occidente.

En el siglo III d. C. el fin del mundo ha sido proyectado a la lejanía y la comunidad cristiana se ha transformado definitivamente en una iglesia. Los grandes sistemas de la teología convergen en una dogmática, que es el nuevo principio de interpretación del mundo. Pero la especulación teológica tiene como premisa el hecho de que se crea en la duración de las doctrinas a ser fundadas.[247] La transformación de comunidad a iglesia no se consuma tan solo en el interior de la comunidad cristiana. En el siglo III también los cultos paganos de Occidente confluyen en una iglesia. Esto da origen a una nueva cultura griega como nación eclesiástica, a la manera de la sinagoga judía y de la iglesia cristiana. La irrupción de la *idea aramea de iglesia* en Roma es indicada con Decio, quien, a continuación del festejo por el milenio de Roma, hace que sus súbditos den testimonio de su fe.[248] La pertenencia al *Imperium* romano se determina ahora, al igual que en las naciones arameas, a través de una profesión de fe. El enemigo de la iglesia cristiana no es en realidad la religión de la Antigüedad, que el cristianismo apenas sigue teniendo en vista, sino que su enemigo es un paganismo que es una iglesia nueva y vigorosa y que ha nacido del mismo espíritu que la iglesia cultual cristiana.[249]

En el siglo III hay dos iglesias de culto: una está formada por las comunidades cristianas y la otra se compone de las numerosas comunidades paganas, en las que, bajo miles de nombres, se venera uno y el mismo principio divino. La iglesia cultual pagana es el blanco del ataque de la iglesia cristiana. Todas las grandes persecuciones a los cristianos, a las cuales más tarde corresponderán exactamente las persecuciones a los paganos, proceden de la iglesia cultual pagana. El estado romano solo está implicado en esto en la medida en que la iglesia cultual pagana es simultáneamente nación y patria.[250] El redentor de la iglesia cultual pagana es el emperador. El emperador es el Mesías de todos los sincretistas.[251] El estado romano se transforma en una iglesia y el soberano en un califa que no gobierna sobre una región, sino que reina principalmente sobre creyentes.[252] También en el estado romano la ortodoxia se vuelve, en el siglo III, requisito para pertenecer realmente al estado.

Hacia fines del siglo III Diocleciano erige a Mitra en dios henoteísta del Imperio.[253] Los sacerdotes de la iglesia de culto sincretista no se diferencian en nada, al menos espiritualmente, de los cristianos. A partir

del comentario de Posidonio al *Timeo* de Platón, este escrito platónico es la Biblia de los sincretistas.[254] Numenio le transmite sencillamente a Platón la función del hijo de Dios cristiano. Las formas de los dioses del *Timeo* platónico se transforman en seres fantásticos de la gnosis. La especulación occidental se ha sumergido en los oscuros flujos de la mística oriental.[255] Con la interpretación cabalística del *Timeo*, Numenio prepara el terreno para el neoplatonismo, que quiere ser más que una escuela filosófica. Proclo es un auténtico padre de la iglesia, que recibe en sueños iluminaciones acerca de un pasaje textual difícil y que, a excepción de los oráculos caldeos y del *Timeo* de Platón, que él considera canónicos, quiere ver destruidos todos los escritos.[256] Sus himnos son testimonios de la contrición de un verdadero eremita. El miedo al pecado, la lucha contra la tentación, la profunda contrición por la propia maldad recuerdan de la forma más viva el estado anímico de algunos eremitas cristianos.[257] Hierocles compara al mago neopitagórico Apolonio de Tiana con Cristo[258] y su breviario moral para creyentes de la comunidad neopitagórica solo con dificultad puede distinguirse de uno cristiano.[259] El obispo Sinesio pasa de ser príncipe de la iglesia neoplatónica a ser príncipe de la iglesia cristiana, sin que tenga lugar una verdadera conversión [*Bekehrung*], conservando también su teología y modificando solo los nombres.[260] Asclepíades escribe una obra abarcativa sobre la igualdad de todas las teologías.[261] Existen Evangelios y vidas de santos tanto paganos como cristianos. Entre estos escritos, que comienzan y terminan con una plegaria, no hay, a decir verdad, ninguna diferencia.[262] A semejanza de Pablo, Porfirio señala que los cuatro elementos divinos son: fe, verdad, amor y esperanza.[263] Plotino es a la iglesia pagana lo que Orígenes a la iglesia cristiana. Koch[264] considera probable el hecho de que Orígenes y Plotino hayan sido alumnos de Ammonio Saccas. En Plotino convergen las líneas de la filosofía griega y la especulación gnóstica, que de ahí en más siguen unidas en el neoplatonismo.

Alrededor del año 300, el más grande de los sucesores de Plotino, *Jámblico,* esboza para la iglesia cultual pagana el sistema de una teología ortodoxa y una jerarquía sacerdotal con un estricto ritual. La vivencia religiosa personal se retrae en pro de una iglesia mística con ordenaciones, con una meticulosa observancia del culto, con un rito que está emparentado con el acto mágico, con un clero.[265] Un fanatismo ortodoxo invade este sistema y en él ya se anuncia la nueva época, que está caracterizada

por el intento de Julián. Julián quiere mantener en pie la iglesia pagana para toda la eternidad. Presentar el intento de Julián como una empresa aislada es incorrecto. Julián no ha hecho más que llevar a cabo el programa de Jámblico.[266] Julián acerca a Jámblico, sin mediaciones, a Platón y lo declara así como canónico.[267] Muchas de las inscripciones en honor a Julián no pueden traducirse sino de este modo: solo existe un Dios y Julián es su profeta.[268] Solo porque en el siglo III el Imperio Romano pagano es él mismo una iglesia, la iglesia católico-romana puede pasar a ser el organismo del Imperio Romano.

Desde el siglo III el estado está completamente afincado en la comunidad de los creyentes, en la iglesia. La comunidad cristiana abarca tanto este mundo como el más allá, tanto a los creyentes ortodoxos como a los ángeles y espíritus buenos. En esta comunidad, el estado forma solo una unidad más pequeña de la cara visible del *corpus mysticum*. La *civitas Dei* no es ni una *pólis* antigua ni un estado moderno.[269] Pues la *pólis* y el estado tienen su centro de gravedad en este mundo, en un lugar geográfico determinado. Pero la *civitas Dei* no está asociada ni a un espacio ni a los hombres de una región; su término de comparación más adecuado es la comunidad islámica. "La comunidad mística del Islam se extiende de este mundo al más allá, va más allá de la tumba, en la medida en que abarca a los musulmanes muertos de generaciones anteriores e incluso a los hombres justos que vivieron antes del Islam. El musulmán se siente ligado, formando una unidad, a todos ellos; estos lo ayudan y él mismo puede incrementar la bienaventuranza de aquellos, dirigiéndoles sus propios méritos".[270] Esta es la base sobre la que ha sido erigida la ciudad de Dios de Agustín.

En los veintidós libros de la *Ciudad de Dios*, Agustín sienta el fundamento espiritual para el Sacro Imperio Romano de la Edad Media, que va desde Constantino hasta la época del Imperio alemán. La esperanza escatológica en el reino, que desde el Apocalipsis de Juan en la cristiandad solo puede manifestarse como quiliasmo, pierde su última fuerza de choque y es confinada por Agustín en el sistema de la iglesia.[271] Pues, en contraposición a los padres de la iglesia más antiguos, Agustín no lucha contra el quiliasmo, sino que lo reinterpreta de modo tal que este pierde su fuerza de tensión escatológica. El quiliasmo de Agustín asume el rostro de la iglesia y esto solo es posible porque Agustín *invierte* la

dirección fundamental del quiliasmo. El reino quiliástico es concebido universalmente como un reino futuro. Pero Agustín invierte precisamente este carácter futuro del reino milenario: en su opinión, el quiliasmo futuro se equivoca con respecto al sentido del Apocalipsis de Juan. Pues "la iglesia ya es ahora el Reino de Cristo y el Reino de los Cielos".[272] El reino milenario del Apocalipsis es el tiempo del dominio de la iglesia. El Reino de Dios está prefigurado y realizado en la iglesia: "Entretanto que está amarrado el demonio por espacio de mil años, los santos de Dios reinarán con Cristo también otros mil años, los mismos sin duda, y deben entenderse en los mismos términos, esto es, ahora, en el tiempo de su primera venida".[273]

De este modo, la esperanza en el reino milenario es expulsada en forma definitiva de la iglesia y de aquí en más se vuelve un asunto de las sectas. En el lugar de la escatología *universal* aparece la escatología *individual*. Lo central es ahora el destino del alma y el tiempo final es expulsado del último día de la vida humana. A partir de Agustín, la escatología individual domina la religión cristiana de confesión católica y protestante. La escatología universal, que lleva en sí la esperanza en el reino, aparece de aquí en más en el ámbito cristiano como *herejía*.[274]

Sobre la base de la *civitas Dei* agustianiana se erige el estado medieval. En la era cristiana, no hay estado e iglesia, sino que en el *corpus christianum* el estado está siempre afincado en el seno de la iglesia. El estado está esencialmente dirigido hacia Dios: *theonom.*[275] En cambio, un estado terrenal que no está vuelto hacia Dios sucumbe a los demonios. La contraposición entre realidades divina y realidad demónica es el motivo más íntimo de *De civitate Dei* de Agustín. La *civitas Dei* se contrapone a la *civitas terrena*, que es idéntica a la *civitas diaboli*.[276] Agustín evita por lo general la expresión *civitas diaboli*, ya que le recuerda demasiado fuertemente el dualismo maniqueo entre Dios y el diablo.

La contraposición entre el Reino de Dios y el reino terrenal se convierte, para Agustín y para la *filosofía de la historia medieval,*[277] en el principio de la historia. También Agustín mira más allá del *imperium Romanum*. No hay ningún mundo nuevo que suceda a Roma, sino el final. En el marco de esta estructura se extiende toda la sistemática histórica de la Edad Media. Todas las tribulaciones que atraviesan los germanos son consideradas solo como castigo de Dios, que ha de purificar y mejorar el reino. Roma estará en pie tanto tiempo, cuanto lo esté el mundo.[278]

Hambrunas, pestes, terremotos, cometas y tinieblas, pero más aún, revueltas sociales y políticas se interpretan siempre en Occidente en un sentido apocalíptico. El carácter devastador de las migraciones de los pueblos y de los normandos, la caída del antiguo Imperio Romano, el dominio amenazador de los sarracenos son interpretados a la ligera como aquellas "guerras y sublevaciones" que los Evangelios anuncian como presagios del final. Alrededor del año 1000 la excitación general aumenta tanto que el pulso de la vida medieval se detiene.[279] No obstante, alrededor del año 1000 las sacudidas apocalípticas de las migraciones de pueblos no conocen la esperanza en el Reino de Dios[280] y, por lo tanto, todavía se ajustan a la estructura del sistema medieval. En este cabe también el acervo, de una variada abundancia, de leyendas y relatos apocalípticos, místicos y apócrifos, en el cual el final se coloca de manera deseable al alcance de la mano. "En las sumas se discuten sagas del Anticristo, circunstancias de la última venida y estados del más allá e igualmente el acervo mítico, desarrollado hasta en los detalles, penetra en la historiografía universal".[281] Sin embargo, en las periodizaciones de la historia universal se insinúa un elemento que remite más allá del sistema medieval y que oculta en sí una nueva manera de interpretar el mundo. Pues en una *summa theologica* no hay lugar para contemplar la historia, orientándola en una dirección, haciéndola tender a una meta. La historia de Otto von Freising desemboca en una escatología, que puede intuirse en forma latente en toda la obra: a la humanidad le ha llegado la senectud, la época del cansancio, simbolizada por los pies de arcilla del coloso Daniel. Según Otto von Freising, también la intensificación en las tensiones antitéticas señala el final inminente.[282]

La poesía media entre la historiografía y la saga popular. La literatura sobre el Anticristo, inicialmente erudita, procedente del *Libellus de Anticristo* de Adso, se vuelve popular a través de las representaciones y, en el siglo XIII, a través de la poesía de los viajeros. "A través de Walther, Reimar von Zweter, Konrad von Würzburg, a través de los grandes poemas de Frau Ava y de Heinrich von Neustadt, otro arsenal de mitos escatológicos pasa de la iglesia al arte y al pueblo".[283] Todo acontecer político y religioso es inmediatamente reflejado en forma apocalíptica: como sueño quiliástico del último reino, que se enciende con Carlo Magno, Barbarroja o Federico II, o como papado quiliástico

en las sagas sobre el papa angelical[xv]. Todo este fermento poco claro se esclarece en Joaquín de Fiore.[284]

Es cierto que en la teología de *Joaquín* todo está modelado a partir de las promesas y expectativas cristianas, pero traspuesto a una nueva época, anunciado con una *nueva* exigencia histórica, que junto al y en el curso del desarrollo, se sitúa en contra de la exigencia histórica de la iglesia romana.[285] Pues en la teología joaquina de la historia el estatuto de la iglesia es sucedido por un nuevo estatuto modificado de la comunidad humana: la era del Espíritu Santo. En el hecho de que Joaquín haga comenzar la nueva era universal del Espíritu Santo con el año 1200 se expresa el intento de autonomizarse respecto del *corpus christianum* de la Edad Media. Joaquín hace añicos la imagen histórica dual de Agustín que determina la metafísica medieval y le contrapone la *ecclesia spiritualis* como un tercer término de la religión del Antiguo y del Nuevo Testamento.

De esta manera, Joaquín consigue tener en vista la esencia de la modernidad y la bautiza como milenio de la revolución. Pues el nuevo cómputo del tiempo de Joaquín y su periodización de la historia deben ser consideradas en conexión con todas las sucesivas oleadas apocalípticas de la Modernidad. Joaquín equipara necesariamente la primera oleada con el milenio entero del flujo apocalíptico pero capta, en su primera irrupción, la ley de la Modernidad.[286] Esta acción de Joaquín hace palidecer la penosa disputa en torno al comienzo de la Modernidad. Con todo, el esquema Antigüedad-Edad Media-Modernidad no es otra cosa que un afluente[xvi] secularizado de la profecía joaquina de las tres eras: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Desde Joaquín, toda escatología revolucionaria cree que con ella, más allá de la Antigüedad y de la Edad Media, que solo han sido prehistoria, comienza algo definitivo: el tercer reino, la era del Espíritu Santo, en la cual yace la consumación.

---

xv Alusión al Papa Celestino V. Nacido Pietro da Murrone (1215-1296), este monje benedictino vive por años apartado del mundo como eremita y penitente, funda en 1244 la orden de los celestinos y en 1294, merced a su fama de santidad, es nombrado Sumo Pontífice por Carlos II de Anjou, en un intento de este último de poner fin a las intrigas eclesiásticas presentando un candidato incuestionable para el trono papal, que había permanecido vacante por dos años. Con todo, menos de seis meses más tarde Celestino V renuncia y vuelve a la vida ascética [N. de la T.].

xvi *Ausläufer* significa también "retoño" pero aquí se traduce como "afluente" para rescatar el campo semántico de lo fluido que construye Taubes: *die erste Welle* = "la primera oleada"; *apokalyptischer Flut* = "flujo apocalíptico, marea apocalíptica" [N. de la T.].

LIBRO TERCERO

La escatología teológica de Europa

La ley de la Modernidad

En la historia de la escatología moderna es posible reconocer, si la mirada queda fija en el acaecer esencial, una rítmica regular. La suma de la escatología puede ser resumida por la antigua fórmula apocalíptica: el Reino de Dios sobre la tierra. La fórmula del Reino de Dios sobre la tierra es anfibológica y el acento está, puesto en cada caso, ya sea en el comienzo, ya sea en el final. Es ante todo la representación del Reino de Dios venidero, futuro, la que hace estallar el horizonte de validez de una esfera vital. Un sistema cerrado, maduro, que ha encontrado en sí mismo el polo tranquilizador, que se ha postulado a sí mismo en términos absolutos y ha conjurado todos los poderes destructores, se quiebra en primer lugar por la profecía del Reino de Dios como *ecclesia spiritualis*. Pero la luz interior de una *ecclesia spiritualis* hace arder los muros de las instituciones exteriores. La luz interior se convierte en llama abrasadora y muta en un fuego sobre la tierra. De este modo, el final de la fórmula apocalíptica se desplaza al centro. El anuncio del Reino de Dios insta a la realización. Este ritmo de anuncio y realización, de "*ecclesia spiritualis*" y "sobre la tierra" atraviesa el acaecer escatológico.

Cada oleada apocalíptica de la Modernidad practica variaciones en este tema y destaca un aspecto. Cada nueva escatología hace estallar un horizonte de validez y se vuelve nítida cuando, como una nueva voz, llega al fortísimo, ya que el lenguaje de la escatología revolucionaria usa un tono de demostración que a la humanidad pre-revolucionaria le

resulta extraño. Con cada nueva oleada apocalíptica se crea una nueva sintaxis y la ruptura de sentido en el lenguaje hace que al hombre nuevo el hombre antiguo le parezca un loco y viceversa. "A los antiguos les ha sido dicho, pero yo os digo a vosotros…", ésta es la situación, eternamente reiterada, de los tiempos apocalípticos, que están verdaderamente fuera de quicio. Pues para el hombre nuevo, el antiguo es un cadáver, un hombre del pasado, como llaman los rusos a los emigrantes; para el antiguo, el hombre nuevo es un loco: como tales consideró Santo Tomás de Aquino a Joaquín y a sus discípulos.[1]

La teología joaquina de la historia hace estallar el sistema de la *Ciudad de Dios* medieval. La palabra de la *ecclesia spiritualis* destruye la ecuación, válida desde Agustín, iglesia = Reino de Dios, sobre la cual se basa la ciudad de Dios medieval. Joaquín y los espirituales anuncian el Reino de Dios como *ecclesia spiritualis*, como un reino espiritual. La teología joaquina de la historia es llevada hasta el final por la teología de la revolución de Thomas Münzer. Pues Münzer y los anabaptistas quieren realizar *sobre la tierra* el Reino de Dios, la *ecclesia spiritualis*. Por lo tanto, en Thomas Münzer surge necesariamente el problema de la violencia y su teología justifica el derecho a la violencia del bueno. La teología de la revolución es la teología de la violencia.

El derrumbe en Münster cierra el capítulo de la revolución anabaptista, que se consuma a la sombra de la ciudad de Dios medieval. Entretanto, los fundamentos cristianos del mundo medieval se desmoronan. Recién la Ilustración crea un nuevo sistema, que está en equilibrio y que encuentra un nuevo centro en la *ratio*. En la época del racionalismo, la "iglesia de la razón" se iguala al Reino de Dios. No es casual el hecho de que la diosa de la razón y su iglesia celebren en la Francia católica sus triunfos y ya Dostoievski ha puesto al descubierto en sus escritos políticos la conexión entre racionalismo y catolicismo. La era de la Ilustración toma en préstamo su legitimación histórica de la iglesia católica. La Edad Media y la Ilustración son las dos esferas vitales estáticas en el ámbito europeo. La iglesia de la Edad Media y la iglesia de la Ilustración se postulan ambas en términos absolutos y se basan en la ecuación según la cual la iglesia *es* el Reino de Dios.

La eternidad culturalmente bienaventurada de la Ilustración es conmovida por el terremoto de Lisboa. Salen a la superficie profundidades

que el sistema de la *ratio* no puede aprehender. A partir del problema del mal, se enciende la dialéctica del idealismo alemán, que va más allá de la era del racionalismo. *Lessing* inaugura la serie de los que no ven realizado el Reino de Dios en el mundo del racionalismo, sino que profetizan el Reino de Dios como un reino futuro. La constelación de Joaquín es recuperada. Lessing también recurre a la profecía joaquina del Evangelio eterno. *La educación del género humano* es el primer manifiesto del *quiliasmo filosófico,* que define la escatología del idealismo alemán de Kant a Hegel. En la *Filosofía de la historia universal*, Hegel se mueve en la zona de influencia de Joaquín. El "Reino de Dios" de la filosofía de la religión de Hegel es idéntico al "reino intelectual" (*ecclesia spiritualis*) de su historia de la filosofía. La filosofía de la historia de Hegel es llevada hasta el final por la filosofía de la revolución del marxismo. Los hegelianos de izquierda quieren realizar sobre la tierra el Reino de Dios, el "reino intelectual" de Hegel. Marx quiere revolucionar el mundo a partir del hilo conductor de la razón hegeliana. Según Engels, la clase obrera se sabe heredera del idealismo alemán.

Al marxismo se asocian grupos de socialistas utópicos que aún se conectan en forma directa con los anabaptistas (Weitling). También en Karl Marx surge necesariamente el problema de la violencia y él justifica el derecho a la violencia de la revolución. La filosofía de la revolución es la filosofía de la violencia (Sorel). En el curso de la revolución, las mareas no son irrelevantes ni casuales, sino rítmicas y necesarias. Las ideas y los acontecimientos que modifican la esencia del hombre y el rostro de una humanidad no pueden ser condensados en momentos, sino que aspiran a ser largamente padecidos: se consuman en el interior de una economía histórica que abarca en sí siglos aparentemente separados.[2] Dado que el espíritu de la escatología se reconoce a sí mismo en forma cada vez más clara, las fluctuaciones del curso se aceleran. El curso temporal de la escatología filosófica es más veloz que el de la escatología teológica.

El hecho de que el ritmo regular de la escatología no es tan solo un desarrollo especial de la Europa cristiana que se da una única vez queda demostrado cuando se lo compara con el desarrollo de la escatología judía en el mismo lapso temporal. El *Zohar*, el libro fundamental de la mística escatológica judía, ha sido descifrado en la época en que la corriente de los espirituales se acercaba a su apogeo con Pietro Olivi. La escatología

del *Zohar*, como en general la cábala española, se mueve en vías que son isótopas a las de Joaquín y los espirituales. Por cierto no hay que desconocer tampoco los contextos históricos. Así como la escatología de Joaquín y de los espirituales es radicalizada por Münzer y los anabaptistas, así también la escatología del Zohar y de la cábala española se radicaliza en la cábala luriánica. Al igual que los anabaptistas y Münzer, también los adeptos de Luria quieren con violencia –sin duda la violencia mágica de la plegaria– hacer que advenga visiblemente sobre la tierra el Reino de Dios. La oleada mesiánica de Sabbatai Zwi está conectada de la manera más íntima con la rebelión luriánica del final. Y también Münster, el suceso más concentrado de la corriente anabaptista, encuentra en Safed, la ciudad de los cabalistas, un símil. En Safed habría surgido aquella comunidad santa, a la que el *Zohar* –así como la escatología judía medieval– asociaba la redención.

Si la historia de la escatología europea es el suceso más íntimo de la historia, entonces es instrumentada a través de la historia de las revoluciones europeas, que es el afuera de este adentro. Pero una historia de las revoluciones europeas es lo mismo que la historia de la pérdida de la sustancia católico-cristiana de Europa. En su escrito *La cristiandad o Europa*, Novalis se propone hacia el año 1800 equiparar los círculos humanos de la cristiandad a Europa. Hacia el 1800 tales esfuerzos todavía pertenecen solo al Romanticismo pero, en el origen de Europa, en el Occidente prejoaquino, existe una unidad entre la cristiandad católica y la humanidad europea.

La iglesia medieval está determinada por la imagen *ptolomeica* del mundo. El mundo, tal como es, es una copia de su imagen original y la copia mundana, imperfecta, se acerca a su imagen original a través de la intensificación de la propia autenticidad. La tierra ptolomeica tiene el cielo sobre sí y todo lo que en ella acaece es copia de la imagen original: símbolo. La humanidad ptolomeica, cuyo mundo se sabe aún copia de su propia imagen original, busca el cumplimiento en la intensificación en dirección a la idea. La iglesia, en tanto cuerpo de Cristo, es coautora de lo que Cristo hace. La iglesia medieval es cristianismo *carismático*. Lo central en la religión medieval, cristiana, es la misa, en la que cielo y tierra se unifican.[3] La historia de las revoluciones europeas es la historia del alejamiento respecto del culto ptolomeico a *Kýrios-Christós*, del

cristianismo carismático de la Edad Media. La palabra "revolución" se encuentra en los padres de la imagen moderna del mundo, en Copérnico y en Galileo. A través de ellos, la humanidad moderna vivencia su existencia histórica como *revolución.* En la obra más importante de Copérnico de 1543 –pero ya también en Dante– se llama revolución a la rotación [*Umdrehung*] de los cuerpos y mundos celestes. Ya la primera generación posterior a Dante aplica la representación de la revolución de los astros [*Gestirnumlauf*] a los acontecimientos en las pequeñas ciudades-estado italianas. Las constantes reformas de la constitución de estos pequeños estados aparecen como un espectáculo universal. Desde que Galileo y sus coetáneos, Rohan y Hobbes, definieron al hombre como un grano de arena sobre el planeta y lo arrojaron del centro del cosmos, se osa designar como revoluciones las sublevaciones suscitadas del gran reino.[4]

En la imagen *copernicana* del mundo, este es una tierra sin cielo.[5] La tierra no refleja ningún cielo y la autenticidad del mundo no alcanza a la humanidad copernicana en la medida en que esta acerca el mundo a una imagen original superior, sino en la medida en que revoluciona el mundo en función de un ideal que está en el futuro. En el mundo ptolomeico reina el *éros* platónico, que aproxima recíprocamente el arriba y el abajo; en el mundo copernicano reina el espíritu, que tiende hacia adelante. El *éthos* de la humanidad copernicana es un *éthos* del futuro. Como el cielo, el arriba, pierde su contenido axiológico, la voluntad axiológica se concentra en el futuro. Dado que el espacio copernicano se vacía de sentido, el cumplimiento de la humanidad copernicana se encuentra en el tiempo y, de este modo, en la historia.

El giro de la imagen ptolomeica del mundo a la copernicana no se consuma en forma súbita y no ocurre recién con Copérnico. Los comienzos de la imagen copernicana del mundo se remontan a Joaquín de Fiore. Pues Joaquín derriba el muro divisorio entre lo terrenal y lo celestial, en la medida en que afinca el cumplimiento en un futuro cercano, que puede ser fechado en forma precisa. La relación platónica entre copia e imagen original, que Orígenes y Agustín establecen entre historia terrenal y conducción celestial, se transforma para Joaquín en una serie intrahistórica de potencias: el reino trascendente del cielo se convierte en el reino final del espíritu.[6] En la teología joaquina de la historia, Cristo, el polo estático del cristianismo, es incorporado al proceso histórico trinitario. Mientras

que tanto para la iglesia católica de la Edad Media como para la iglesia cristiana Cristo es el centro absoluto, que también divide el tiempo en un antes y un después, en la teología joaquina y luego en la teología moderna de la historia, Cristo se convierte en una potencia en el proceso de la historia. Cuando finalmente los husitas y los reformados recusan el papado y la iglesia carismática, cae el último valor y punto de referencia de la iglesia católica: la unidad de la cristiandad. Y, con todo, el cristianismo luterano aún está fuertemente vinculado con el catolicismo, pues su fundamento también es Pablo. Por consiguiente, todavía puede haber una iglesia reformada, porque la herencia paulina de la Reforma contiene la equivalencia entre la iglesia y Cristo. Si Lutero todavía establece el nuevo centro en la "palabra de Dios", en torno al cual la comunidad reformada puede reunirse, para Münzer, siguiendo la herencia joaquina, la palabra de Dios, aún sagrada y carismática para Lutero, no significa más que un trozo de papel. De este modo, cayeron los últimos vínculos de la comunidad cristiana y queda abierto el camino para la religión espiritual de Sebastian Franck y Jakob Böhme. A la sombra de Cristo, aparece Prometeo. El punto mitológico en el que surge Prometeo está siempre presente en el idealismo alemán y se ha vuelto una animada idea fija.[7] Schelling invoca expresamente a Prometeo como símbolo de la filosofía. "¿No es evidente que la inclinación a poner lo infinito en lo finito y, a la inversa, esto en aquello, prevalece en todos los discursos e investigaciones filosóficos? Esta forma de pensamiento es eterna (…), un don de los dioses a los hombres, que Prometeo trajo a la tierra al mismo tiempo que el más puro de los fuegos del cielo".[8] Marx celebra a Prometeo como "santo del calendario filosófico".[9]

Sin embargo, en el reino de Prometeo el título de Anticristo se vuelve un título honorífico. En las últimas frases de *Fe y saber*, Hegel reformula la *muerte de Dios*, convirtiéndola en un "viernes santo especulativo"[10]. Hegel todavía entiende el sentimiento de que Dios mismo está muerto, este dolor infinito sobre el cual se apoya la religión de la nueva era, como un aspecto de la idea más elevada, es decir, como un aspecto de la libertad absoluta.[11] Con razón, observa Feuerbach que "la filosofía precedente tiene lugar en el período del ocaso del cristianismo, de su negación, que, no obstante, aún debería ser, al mismo tiempo, la postulación del mismo. La filosofía hegeliana ocultó la negación del cristianismo bajo

la contradicción entre representación y pensamiento".[12] Pero Feuerbach se comprende mejor aún a partir de Lutero. En un tratado particular, *La esencia de la fe en el sentido de Lutero*, Feuerbach muestra la identidad entre el concepto subjetivo de fe de Lutero y su obra *La esencia del cristianismo*.[13] Finalmente, Bruno Bauer les demuestra a sus coetáneos que ya Hegel había sido ateo y Anticristo.[14] En el círculo de los Libres de Berlín, el de Anticristo es un título honorífico, que también Karl Marx se aplica a sí mismo. Bruno Bauer descubre la verdadera genealogía del cristianismo y, con su tesis que afirma el nacimiento del cristianismo a partir de la decadencia de la libertad política en el mundo romano, se remonta al joven Hegel y anticipa *La genealogía de la moral* de Nietzsche.[15] "Para Alemania, la crítica de la religión está, en lo esencial, terminada y la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica": así introduce Karl Marx su crítica de la filosofía hegeliana del derecho.[16] Nietzsche se ve ante las aguas desbordantes de la religión cristiana. Se prueban absolutamente todas las posibilidades de la vida cristiana, las más serias y las más negligentes. Es tiempo de que nazca algo nuevo. Si Heine jocosamente rebaja el bautismo al nivel de un boleto de entrada a la cultura europea, a partir de Nietzsche el buen europeo se sacude hasta liberarse de la última envoltura cristiana. De este modo llega a su término la historia de la apocalíptica europea, pues está disuelto el *corpus christianum*, que también encierra en sí el protestantismo.

Profecía joaquina y filosofía hegeliana

La teología de Joaquín, que Ernst Benz trata de un modo magnífico en conexión con la historia de los espirituales, se basa en el Apocalipsis de Juan. Desde Ticonio[17], un precursor de Agustín, el Apocalipsis de Juan ha dejado de ubicarse en el centro de la teología cristiana y ya este hecho muestra que la teología de Joaquín deja atrás el sistema agustiniano de la historia. Para Joaquín el Apocalipsis se revela como escrito de la historia de la salvación, en el cual esta es representada envuelta en enigmas, imágenes y visiones, desde el comienzo hasta el final del mundo. Las personas y figuras singulares, los diversos símbolos del Apocalipsis remiten a determinadas personas, grupos y acontecimientos de la historia

de la salvación. La tarea del exégeta[18] es encontrar la clave correcta para estas figuras y símbolos y, de este modo, revelar el misterio de este escrito y poder así descifrar y desvelar la historia de la salvación. La teología de Joaquín está dirigida esencialmente a la historia de la salvación y todas sus especulaciones son fundamentalmente históricas. Las épocas de la salvación están recíprocamente delimitadas y, sin embargo, se refieren las unas a las otras, al igual que el Antiguo y el Nuevo Testamento. El curso, la meta y la consumación de la historia de la salvación pueden deducirse a partir del transcurso de los períodos pasados de la historia de la salvación: del tiempo del Antiguo Testamento, desde Abraham hasta Cristo, del tiempo del Nuevo Testamento, que abarca en sí la historia de la iglesia cristiana hasta la época de Joaquín. En los tiempos de la salvación, todos los acontecimientos importantes se corresponden en su rol y en su sucesión. De este modo, se produce un sistema de simultaneidades,[19] pues determinadas personas y acontecimientos juegan el mismo papel y poseen la misma posición histórica dentro de los tiempos de la salvación, separados temporalmente por milenios.[20] La teología de Joaquín reviste el Antiguo y el Nuevo Testamento de una red de puntos de relación, dentro de la cual reinan un determinado orden y una determinada graduación.

La teología joaquina interpreta la esencia trinitaria de Dios de una manera esencialmente histórica, de modo tal que en cada una de las tres épocas se destaca una de las tres personas divinas. Al igual que *Hegel, Joaquín* entiende a las tres personas de la Trinidad como los tres períodos universales de la historia. En la conexión de los tres períodos universales, surge la unidad de las tres personas divinas en la Trinidad. El primer período universal es el tiempo del Padre; el segundo, el tiempo del Hijo; el tercero, el tiempo del Espíritu Santo. Al igual que las personas de la Trinidad, también los períodos universales se encuentran en una relación recíproca de intensificación.[21] De la visión trinitaria de la historia trazada por Joaquín se deduce la esencia de la dialéctica. El ritmo ternario hegeliano de tesis-antítesis-síntesis solo puede ser entendido a partir del ritmo joaquino de las eras del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Por ello en la filosofía de la historia universal.[22] Hegel insiste también en la íntima conexión entre trinidad y comprensión dialéctica de la historia. En frases puramente joaquinas, Hegel explica la esencia de su filosofía de la historia. La esencia y el transcurso de la historia están fundados en

la esencia del Dios trino y uno. "Dios es reconocido como espíritu solo en la medida en que se sabe que es trino y uno. Este… principio es la bisagra, en torno a la cual rota la historia universal. Hasta aquí y desde aquí va la historia. En esta religión todos los enigmas han sido resueltos, todos los misterios, revelados; los cristianos saben qué es Dios, en tanto saben que es trino y uno (…). El que no sabe que Dios es trino y uno, no sabe nada sobre el cristianismo".[23]

La teología joaquina interpreta en forma dialéctica la idea de la mística nupcial cristiana, que ve en la unión de Cristo y su novia, la iglesia, la imagen original metafísica de la unión sexual. La iglesia carismática de la segunda época anhela un hijo que sea agente de sus promesas: "La madre iglesia, gritando en los dolores de parto, dice constantemente en sus plegarias la palabra que su imagen original, Raquel, le dijo a su esposo: "Dame hijos o de lo contrario he de morir".[24] Por lo tanto, la segunda época no lleva su sentido en sí misma, sino que insta al cumplimiento en una nueva época. La idea del desarrollo determina el transcurso, la superación (Hegel) y la sucesión de las épocas universales y los tiempos de la salvación singulares: "Los misterios de las Sagradas Escrituras señalan tres órdenes universales (status): el primero, en el cual nos hallábamos sujetos a la ley; el segundo, en el cual nos hallamos bajo la gracia; el tercero, que ya esperamos en forma inminente, en el cual estaremos bajo una gracia más rica, ya que –como dice Juan– Dios nos dio una gracia a cambio de otra gracia, es decir, el amor a cambio de la fe y ambas de la misma manera. El primer status se encuentra entonces en la ciencia; el segundo, en la sabiduría parcialmente consumada; el tercero, en la plenitud del conocimiento. El primero, en la servidumbre de los esclavos; el segundo, en la servidumbre de los hijos; el tercero, en la libertad. El primero, en el temor; el segundo, en la fe; el tercero, en el amor. El primero, es el status de los siervos; el segundo, el de los libres; el tercero, el de los amigos. El primero, es el de los niños; el segundo, el de los hombres; el tercero, el de los ancianos. El primero, a la luz de los astros; el segundo, a la luz de la aurora; el tercero, en la claridad del día (…). El primer status se refiere al Padre; el segundo, al Hijo; el tercero, al Espíritu Santo".[25]

A partir de los mismos principios del amor y la libertad, Hegel construye la historia universal con vistas al final del cumplimiento. Hegel muestra

"que la historia universal no es nada sino la realización del espíritu y, de esa manera, el desarrollo del concepto de la libertad".[26] En el curso de la historia el espíritu se desarrolla, pasando de la esclavitud a la libertad. Oriente solo sabe que uno es libre; el mundo de los griegos y los romanos que algunos son libres; el mundo germánico sabe que todos son libres. La historia de Oriente es la infancia de la historia universal; la época griega y la romana, la juventud y madurez; y el mundo germánico, en particular su época, es para Hegel la "senectud del espíritu".[27]

La transición del viejo al nuevo status se consuma a la manera de la superación, cuya esencia ha sido definida por Hegel. El nuevo status crece a partir del viejo, en el seno y al amparo de este, hasta tanto rompe la cáscara del viejo y puede representar una forma singular. "¿Debe el *ordo* experimentar dolor, al ver que tal fruto procede de él, por el hecho de que en él la consumación parcial deje de ser, cuando lo que viene después es la consumación universal?… Que nunca, nunca, nunca suceda en la sucesión de Pedro que se corrompa de envidia ante la consumación del *ordo spiritualis*".[28] La meta de la historia es el reino del espíritu y la iglesia del espíritu es el orden futuro, perfecto y maduro de la comunidad. De este modo, la teología de Joaquín supera la pretensión de la iglesia papal, que se considera la única forma válida del espíritu cristiano hasta el fin del mundo.[29] En el desarrollo de la historia hacia su meta, la institución del papado sucumbe a la misma ley de la superación (Hegel) que todos los otros órdenes históricos.

Joaquín describe la disolución de la iglesia papal por parte de la *ecclesia spiritualis* como una agonía. Con frecuencia Joaquín designa la disolución de la iglesia papal por parte de la iglesia espiritual como un transitar, como un *transire*.[30] El *transire* de Joaquín coincide con el concepto hegeliano de superación. *Transire* y superar [*Aufheben*] tienen un doble sentido, según se haga referencia al ingreso a una nueva forma de existencia histórica o a un tránsito hacia la muerte. *Transire* (Joaquín) y superar (Hegel) abarcan pues dos momentos. En primer lugar, la transformación del orden de la sociedad (por lo cual *transire* puede convertirse en lo mismo que *mutare vitam*);[31] en segundo lugar, ya está incluido en el tipo de transformación que el nuevo *ordo* representa, frente al pasado, un nivel más elevado, más espiritual y más puro.[32]

La confluencia de la historia del espíritu y la marcha de la historia universal es igualmente "hegeliana" en la teología de Joaquín o, mejor dicho, rotundamente joaquina en la filosofía de Hegel. Mientras que el primer status solo posee la *scientia*, la comprensión de los órdenes vitales del hombre, el segundo status posee ya la *sapientia ex parte*, un saber restringido en torno al misterio divino y el tercer status tiene la *plenitudo intellectus*, la plenitud del conocimiento espiritual. En el tercer status, todos los misterios se encuentran revelados y los asuntos divinos ya no se miran como en enigmas y a través de un espejo en una palabra oscura, sino tal como son por sí mismos, cara a cara.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel describe la historia del desarrollo del espíritu fenoménico. Al nivel del saber, los pasos sistemáticos del pensamiento y las referencias historiográficas son indisociables, ya que se compenetran mutuamente.[33] Esta confluencia de la historia del espíritu y la marcha de la historia universal, que tienen en común Joaquín y Hegel, es posible porque ambos comparten la misma idea de espíritu. Pues Joaquín y Hegel no ven en el espíritu el principio de orden lógico de un mundo de las formas, sino el principio de la realización de la historia de la salvación. La *intelligentia spiritualis* no hace referencia a un acto atemporal de unión con Dios, como el que consuma la mística en un instante [*Augen-Blick*][xvii], sino que en Joaquín y en Hegel es pensada, sobre la base de una concepción *histórica* de la idea de espíritu, como la meta histórica del futuro y como el cumplimiento futuro, es decir, escatológicamente.

Para Hegel la historia del espíritu es lo más intrínseco de la historia universal. El movimiento y, por lo tanto, también la historia pertenecen a la esencia del espíritu. La obra de Hegel no solo contiene una filosofía de la historia y una historia de la filosofía, sino que el todo es tan fundamentalmente histórico como ninguna otra filosofía anterior y solo puede ser parangonada con la teología de la historia joaquina. La meta del movimiento dialéctico del espíritu es el "saber absoluto", la *plenitudo intellectus*. El "saber absoluto" es alcanzado por la vía de la "rememoración" de todas las formas del espíritu que ya han existido.

---

xvii *Augen* = "ojos"; *Blick* = "mirada"; equivalente a la expresión española "en un abrir y cerrar de ojos" [N. de la T.].

Este camino a través de la esencia devenida del espíritu, a través de la historia del espíritu no es un rodeo, sino el único camino posible hacia la consumación del saber. La historia es historia de la salvación. Para el espíritu la historia no es algo exterior, sino que, en lo más íntimo de sí, el espíritu es tan solo un movimiento de auto-desarrollo. La dialéctica del devenir no desemboca en lo infinito, sino que tiende hacia el *éschaton*, en el cual se encuentra el cumplimiento. En la medida en que el espíritu alcanza el *final* [*Ende*], en el cual revela su forma *plena* [*volle*], la historia del espíritu se *consuma* [*voll-endet*].[34]

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel comenta la construcción de la fenomenología del espíritu.[35] La primera época del espíritu se extiende desde Tales hasta Proclo. En su culminación plena [*vollendeten Höhepunkt*] en Proclo, acontece la reconciliación de la Antigüedad entre lo finito y lo infinito, el mundo terrenal y el divino. La segunda época se extiende desde los comienzos del calendario cristiano hasta el inicio de la Modernidad. En ella acontece en un nivel más elevado, en el nivel de la iglesia cristiana, la misma reconciliación de lo terrenal y lo divino y, por último, en la tercera época de la *plenitudo intellectus*, en la filosofía cristiana desde Descartes hasta Hegel, es consumada por este último. Los sistemas de la filosofía de esta última época producen la reconciliación en un principio solo *creída* como una reconciliación *que sabe*, que concibe en el pensamiento.[36] En el final consumado se encuentra el sistema absoluto de Hegel, en el cual el mundo real, en sentido cristiano, se ha convertido en "espiritual". La historia del espíritu de Hegel no está provisionalmente cerrada [*geschlossen*] en un lugar cualquiera, sino definitiva y conscientemente "concluida [*beschlossen*]": "Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado".[37]

La unidad de la naturaleza divina y la humana, que para Hegel está acreditada por la encarnación de Dios, es el tema de su filosofía. Pues todos los estadios del espíritu solo son las maneras a través de las cuales Dios se hace eternamente hombre. En el Reino de Dios, lo terrenal y lo celestial están definitivamente reconciliados. El Reino de Dios es una realidad en la que Dios domina como espíritu único y absoluto. El "Reino de Dios" de la filosofía de la religión es idéntico al "reino intelectual" de

la historia de la filosofía y al "reino del espíritu" de la fenomenología.[38] En el reino del espíritu está dada la posibilidad absoluta de "que el poder del estado, la religión y los principios de la filosofía coincidan, de que se lleve a cabo la reconciliación entre la realidad y el espíritu del estado, y la consciencia religiosa, de esta con el saber filosófico".[39]

La exégesis de Joaquín interpreta el destino [*Geschick*] metafísico de Cristo, del cual también la resurrección forma parte, como la historia universal. La vida entera de Cristo, su existencia humana y divina, es la imagen original del destino [*Schicksal*] del mundo. Pasión, muerte y resurrección de Cristo se consuman también en su cuerpo, en el *corpus christianum*. La iglesia papal de la segunda época es asolada y agoniza, pero del *corpus christianum* en decadencia surge el *ordo spiritualis*, en el cual el *corpus christianum* resucita en una nueva forma espiritual en la *ecclesia spiritualis* de la tercera época. Para Joaquín decadencia y Reforma están vinculadas entre sí en forma históricamente dialéctica.[40] La idea de la Reforma, el *redire ad formam illam*, no se propone trasponer directamente las formas del cristianismo primitivo a la iglesia presente. Pues el *redire ad formam illam* no es más que una *similitudo*. Se trata de la analogía de un status histórico anterior en un nivel histórico superior. El cumplimiento se ubica en el futuro y no en el pasado. La forma evangélica originaria es tan solo un punto de partida y un símil imperfecto de la realización venidera en la gloria del espíritu.[41]

Con la Reforma comienza asimismo para Hegel el "período del espíritu".[42] También para Hegel decadencia y Reforma están vinculadas entre sí en forma históricamente dialéctica. La Reforma tuvo su origen en la corrupción de la iglesia. Hegel traza la relación entre la iglesia católica de la Edad Media y la iglesia reformada de la Modernidad en un estilo absolutamente joaquino. El principio de la libertad espiritual se despliega en la iglesia de la Modernidad. "La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad (…). El proceso de la salvación opera solo en el corazón y en el espíritu. En esta doctrina, todas las exterioridades, las múltiples formas y ramas de la esclavitud del espíritu son abolidas (…). En la medida en que ahora el individuo sabe que está colmado con el espíritu divino, quedan suprimidas también todas las relaciones de exterioridad. Ya no hay ninguna diferencia entre sacerdotes y laicos, ni una clase que esté en posesión exclusiva del contenido de verdad, así como

de todos los tesoros espirituales y temporales de la iglesia; sino que es el corazón, la consciencia más íntima, la certeza, la espiritualidad sensible del hombre, lo que puede y debe llevar a la consciencia de la verdad y esta subjetividad es la de todos los hombres".[43] "La Edad Media fue el reino del Hijo. En el Hijo Dios aún no está consumado, recién lo está en el espíritu; pues en tanto Hijo se ha colocado fuera de sí y entonces está allí un ser-otro, que ha de ser superado recién en el espíritu, en el retorno de Dios a sí mismo. Así como la relación del Hijo lleva en sí algo exterior, así regía también la exterioridad en la Edad Media. Pero con la Reforma comienza ahora el reino del espíritu, en el que Dios es realmente reconocido en tanto espíritu. De este modo se constituye el nuevo, el último pendón, en torno al cual se reúnen los pueblos, el estandarte del espíritu libre, que está en sí mismo y, sin duda, en la verdad y solo en ella está en sí mismo. Este es el estandarte bajo el cual prestamos servicios y que portamos. El tiempo que va desde entonces hasta nosotros no ha tenido ni tiene que hacer ninguna otra obra más que incorporar este principio al mundo, pero de suerte tal que este tuvo aún que cobrar la forma de la libertad, universalidad".[44]

El búho de Minerva emprende su vuelo en el crepúsculo. En su famosa frase, Hegel hace referencia al crepúsculo de la noche pero también es aplicable al crepúsculo de la mañana. Al inicio de la Modernidad y al final de la Modernidad, al inicio y al final de la última época de la iglesia europea cristiana, en la que el *Logos* cristiano se revela en la forma del espíritu, surge precisamente la misma visión de la historia. Sin duda, al inicio esta visión es una profecía prospectiva y al final es una profecía retrospectiva, es decir, filosofía de la historia.

Hegel le atibuye a la filosofía la tarea de reflexionar *a posteriori* [*nach-denken*] sobre los acontecimientos y las realidades; la profecía, en cambio, debe reflexionar sobre estos por anticipado [*vor-denken*][xviii]. Por eso, a alguno Joaquín puede parecerle un soñador [*Schwärmer*][xix]. Quizás, como opina Lessing en *La educación del género humano*, aun "algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga

---

xviii Literalmente, *nach* = después; *denken* = pensar; *vor* = antes [N. de la T.].

xix En la cita que se reproduce a continuación, el término *Schwärmer* ha sido traducido por el traductor de la edición consignada como "fanáticos" [N. de T.].

de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente en anunciar tan próxima su irrupción. Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo*, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma Economía de un mismo Dios: siempre –para decirlo con mi lenguaje– el mismo plan de la educación general del género humano. Sólo que lo aceleraron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa *su tercera edad.* Y eso es lo que los convertía en fanáticos. El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro. Desea su pronta llegada y ser él mismo quien lo acelere. Lo que le cuesta a la Naturaleza mil años ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático".[45]

Si se quiere llamar a Joaquín un soñador, hay que considerar que él no sueña ni con un más allá celeste, como tantos hombres entusiastas de la iglesia católica, ni con una nueva forma de vida experimentada por él mismo, como muchos hombres del movimiento herético; por el contrario, Joaquín ve realizada su idea en el futuro, en una edad venidera del mundo. Pero acaso Joaquín no sea en absoluto un soñador, pues reconoce la ley de la nueva edad universal, que él inaugura conscientemente y que Hegel concluye conscientemente. En realidad con Lessing comienza la última fase del cristianismo espiritual. En el idealismo alemán hasta Nietzsche se anuncia la ruptura con el Logos cristiano y la salida del *corpus christianum* del mundo europeo.

Así como Hegel se sabe al final de la última edad universal cristiana, así Joaquín se ve ubicado al comienzo de esta edad universal: ambos saben que están en el punto de inflexión. Joaquín sabe que está en el *punto de inflexión* a partir del cual la nueva edad universal ya comienza a desplegase en forma autónoma y la antigua todavía subsiste, en toda su pretensión histórica y en todo su alcance. Así dos edades universales se empujan entre sí y para Joaquín esta situación de *coartatio* se vuelve fundamental para la comprensión de su propia época. Sobre la base de su especulación sobre las generaciones, Joaquín llega al resultado de que hacia el año 1200 el orden de la iglesia católica llega a su término y hacia 1260 emergerá la *ecclesia spiritualis*. La época de las principales obras

de Joaquín es entre 1190 y 1200.[46] Joaquín se ve a sí mismo incluido en la época de mayor tensión de la historia de la salvación, en el *kairós* en el que comienza la nueva edad espiritual del mundo y él mismo ha sido llamado para contribuir con la irrupción de la nueva época de la *ecclesia spiritualis*. El reconocimiento de que en su época dos edades universales luchan entre sí es el verdadero impulso para la aparición de Joaquín.[47]

Los tiempos de Joaquín son los del ámbito de la iglesia medieval cristiana, así como los de Hegel son los del sistema de la sociedad burguesa. Joaquín asegura que somete todos sus escritos al juicio de la iglesia y acepta de antemano eventuales correcciones de la iglesia. A Joaquín le parece aún completamente conciliable el ser libre para la verdad y, al mismo tiempo, depender de la iglesia. Asimismo, Hegel puede conciliar el ser "sacerdote de lo absoluto" y simultáneamente funcionario del estado prusiano.[48] El esquema de la historia que trazan Joaquín y Hegel les permite sujetarse voluntariamente al orden aún vigente, lo cual impide que se desaten los elementos revolucionarios. Con todo, el carácter conservador de esta modalidad de la intuición es relativo; su carácter revolucionario, en cambio, es *absoluto.* Pues Joaquín y Hegel conciben el proceso de la historia universal como un movimiento de progreso y, de ese modo, como una continua negación de lo existente (Friedrich Engels).[49] La joven generación de los espirituales y los hegelianos de izquierda, que ven cumplida en sí misma la promesa del *ordo spiritualis* de Joaquín y quieren transformar la realidad a partir del hilo conductor de la razón hegeliana, extraen del panorama histórico de Joaquín y de Hegel las conclusiones revolucionarias. La joven generación de los espirituales y los hegelianos de izquierda ya han roto con el sistema del orden existente de la iglesia y de la sociedad burguesa. La iglesia segrega a los espirituales del conjunto del mundo medieval y los persigue como herejes con la crueldad que le es natural, así como también la sociedad burguesa expulsa de sí a los hegelianos de izquierda. Feuerbach debe renunciar a su cargo como docente interino[xx] en Erlangen a causa de sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* y enseñar en forma puramente privada en un pueblo que

---

xx En el original, *Privatdozentur*, es decir, el cargo de quien, si bien no trabaja en forma regular en una universidad o escuela superior, se desempeña en ese ámbito como un colaborador académico, dictando cursos ocasionales.

carece incluso de iglesia. Ruge, constantemente en pugna con el gobierno y con la policía, pierde su puesto como profesor en Halle y fracasa en su tentativa de fundar una academia libre en Dresde. Para evitar volver por segunda vez a prisión, huye a París, luego a Suiza y finalmente se establece en Inglaterra. Bruno Bauer es despojado de su puesto como profesor a causa de sus opiniones teológicas radicales y el plan de Karl Marx de obtener la habilitación en filosofía en Bonn fracasa. Perseguido por los gobiernos del continente, Karl Marx huye de un país a otro; su último exilio es Inglaterra.[50]

——— Los espirituales como sucesores de Joaquín ———

La confusión en torno a Joaquín es posibilitada objetivamente por la ambigüedad fundamental del *transire*, ambigüedad que el *transire* tiene en común con el concepto hegeliano de superación. En un principio, la iglesia católica todavía busca encuadrar las doctrinas joaquinas en el sistema del cristianismo medieval. La teología de Joaquín no es herética, en tanto su ambigua promesa de superación (*transire*) de la iglesia papal en iglesia espiritual venidera sigue siendo una profecía para el futuro y en tanto Joaquín mismo se somete a la autoridad de la iglesia papal y se ajusta al sistema de la *Ciudad de Dios* medieval.

No obstante, los elementos revolucionarios de la teología joaquina de la historia cobran efectividad histórica y así la iglesia de la Edad Media debe tildar la teología joaquina de herética. Pues la superación de la iglesia papal en la edad universal del espíritu señala una nueva humanidad, más allá del orden de la iglesia católica, una nueva posibilidad de una comunidad que Joaquín describe en forma bastante clara, a pesar de sus escasas tentativas: una comunidad libre de la iglesia del Espíritu Santo, sin Papa, sin sacramentos, sin escrito canónico, sin ciencia dogmática, sin clero. La tipología de la historia según la desarrolla Joaquín no se propone sino presentar la prueba de que cada forma y cada expresión del cristianismo espiritual cumple y consuma lo que en los comienzos de la religión cristiana había sido dado como revelación y promesa.[51] El cristianismo espiritual es, para Joaquín como para Hegel, la verdadera explicación de la idea implícita en la promesa del cristianismo primitivo.

Al delinear la imagen de la *ecclesia spiritualis*, en la que toda exterioridad de la institución, del sacramento, de la escritura y del oficio ha sido superada, Joaquín cercena las raíces de la iglesia medieval. Pues la *ecclesia spiritualis* no es una *civitas platonica* trascendente, sino que Joaquín promete la iglesia espiritual como magnitud histórica del futuro cercano. Pero de este modo Joaquín lleva a que la joven generación ya no aspire a una reforma interna de la iglesia papal, sino a realizar la superación de la iglesia papal por la iglesia espiritual.[52] En la medida en que Joaquín, sobre la base de la especulación sobre las generaciones, calcula el tiempo de la *ecclesia spiritualis* para las próximas generaciones, le da a un grupo de esta generación por venir la posibilidad de concebirse como la que trae la iglesia espiritual y de formar su consciencia histórica a partir del esquema de la iglesia espiritual delineada por Joaquín; más aún: le da a un grupo futuro la posibilidad de reemplazar la legitimidad de la iglesia papal, de fundar la autolegitimidad desde una perspectiva teológica y lógico-histórica y le enumera las razones para denegarle a la iglesia papal el derecho a la existencia histórica. Así, Joaquín forja para los futuros espirituales las armas con las que luchar contra la iglesia papal.[53]

Joaquín ve el gran enfrentamiento del *ordo spiritualis* contra los poderes existentes en el tiempo final del segundo reino, cuando se prepara la época del tercer reino, bajo la consigna de Cristo y Anticristo. Así, Joaquín le da a un grupo futuro, que se concibe a sí mismo como portador de la iglesia espiritual, la posibilidad de interpretar a la iglesia, que se resiste a esta legitimidad, como Anticristo,[54] flamante consigna que se trasmite de los espirituales a Dante sin interrupción, de los husitas a Lutero y a Münzer.

La teología joaquina se vuelve históricamente efectiva a través de los *espirituales* de los franciscanos, que han encontrado en Ernst Benz[55] un historiógrafo notable. La obra del fundador y la autolegitimidad de la orden, el fundamento histórico de su efectividad reformatoria en la iglesia universal, presuponen una tensión latente y la esperanza en el final. La profecía joaquina impacta en forma fulminante en el clima escatológico latente de los franciscanos y da forma a las representaciones del reino del espíritu, de la época del espíritu y de la iglesia del espíritu de los espirituales.[56] La irrupción de la profecía joaquina en la piedad

franciscana crea a los revolucionarios de la orden. Los espirituales se convierten en revolucionarios al interpretarse a sí mismos e interpretar los grandes acontecimientos de su época como el cumplimiento de la profecía joaquina, actuando en consonancia con ella y contribuyendo así a la irrupción de lo que vendrá.[57]

El grupo de los franciscanos de Pisa, adonde fueron llevados los escritos de Joaquín en 1241, se convierte en el grupo de misioneros de la profecía joaquina. Estos diseminan por todas partes la semilla joaquina en forma clandestina. Ya muy temprano se encuentran huellas de las ideas joaquinas entre los laicos. La difusión entre los laicos es posibilitada por la orden tercera de los franciscanos y es probable que los anabaptistas hayan surgido en forma directa del círculo de los terciarios franciscanos.[58] Los laicos y monjes joaquinos forman verdaderos conventículos, que se diseminan desde Pisa a toda Italia, Francia y Cataluña. La mayor parte de las veces son intelectuales que se incorporan a las comunidades joaquinas. En algún lugar del sur de Francia "se congregan muchos notarios, jueces, médicos y otros hombres cultivados en la cámara del hermano Hugo para escuchar sobre la doctrina de Joaquín".[59] Pero la propaganda joaquina de los espirituales penetra asimismo en estratos más amplios de la burguesía. Los comienzos del beguinaje se encuentran en los conventículos joaquinos. La teología de la historia joaquina es la base espiritual del beguinaje.[60] En las comunidades beguinas, la apostilla al Apocalipsis de Olivi, el escrito más famoso del círculo de los espirituales, goza de la reputación de un escrito canónico. Son traducidos extractos a las lenguas vulgares y se los venera en la misma medida que los Evangelios.

La rivalidad entre dominicos y franciscanos se convierte, sobre la base de la teología joaquina de la historia, en una lucha en torno al liderazgo escatológico en la iglesia. En un principio los espirituales todavía buscan el liderazgo en la iglesia misma y defienden también, en adhesión al Papa, la libertad de la iglesia frente a los Staufer.[61] La idea política del reino surge a partir de Federico II con una aspiración mesiánica y escatológica, a través de lo cual el papado es arrastrado contra su voluntad a una situación revolucionaria. Sin embargo, difícilmente pueda hablarse de una "revolución del Papa", pues en su séquito el papado sigue siendo siempre suspicaz frente al "ala izquierda".[62] Recién la muerte del emperador Staufer hace posible el viraje decisisvo de los espirituales, ya que ahora

se liberan las fuerzas de los espirituales para enfrentarse definitivamente con la iglesia católica.

Ya el primer escrito del círculo de los espirituales ha sido compuesto en un tono incisivo, en contra de la ciudad de Dios medieval. Gerardo reúne los escritos de Joaquín bajo el título de *El Evangelio eterno* y los dota de una introducción. La palabra clave, Evangelio eterno, reúne en sí los motivos conductores de la teología joaquina de la historia. El Evangelio eterno "es el Evangelio que procede del *Evangelium Christi*; pues la letra mata pero el espíritu vivifica".[63] El Evangelio eterno no es pues el *Evangelium Christi*, que es idéntico al Nuevo Testamento canonizado por la iglesia, sino uno nuevo. Con el Evangelio eterno, Joaquín de ningún modo hacía referencia a un Evangelio escrito. Joaquín calcula por anticipado el tiempo del Evangelio eterno para las próximas generaciones. Gerardo sabe que apenas unos pocos años lo separan aún de este tiempo de la consumación. Sin embargo, el contenido central del nuevo tiempo es el anuncio del Evangelio eterno. Así, Gerardo llega a la siguiente ecuación: la propia literatura de Joaquín es el Evangelio eterno. Pero de este modo, también la *intelligentia spiritualis* se vuelve idéntica a la exégesis tipológico-histórica, según la pone en práctica Joaquín.[64] La *intelligentia spiritualis* es pues aquella sensibilidad histórica con la ayuda de la cual aún Hegel emprendió la demostración de la divinidad de la existencia.

Recién la segunda generación de los espirituales da forma a la teología de la historia de la iglesia espiritual. Pietro Olivi pone esto por escrito *in nuce* en una carta al hijo del rey de Anjou y formula la ley de la dialéctica para la historia y la naturaleza: "El que reflexiona acerca del orden del universo se ve enfrentado de modos múltiples y sumamente prodigiosos con la ley jerárquica de Cristo, que él mismo ha dado a conocer solemnemente ante todo el mundo: cuando la simiente cae a tierra y muere, queda sola; pero al morir, trae múltiples frutos".[65] La dialéctica se consuma como pasión, muerte y resurrección. "Pues la marcha y el fluir universal de toda transformación y de todo movimiento naturales están basados en el hecho de que la decadencia de uno es el engendramiento de otro y de que la magnitud material pasa a través de lo amorfo hasta hacerse forma y –lo que es aún más prodigioso– que su carácter informe es al mismo tiempo el origen y el fundamento de las formas." La realización

histórica de Dios se consuma a través de la antítesis y de la negación, de la *corruptio*, de la pasión y de la carencia de forma.

La dialéctica de la realización a partir de la antítesis y de la negación determina la acción de Dios en la creación. "Pues la creación exige como su fundamento y su preludio que Dios cree su obra a partir de la nada y que las obras ya creadas se sometan con docilidad a la sentencia del Dios supremo de manera tal que, a una simple señal suya, cualquier cosa se transforme, como Él quiere, en otra a discreción".[66]

La ley de la dialéctica, de la realización de Dios a partir del presente, no solo es válida para el campo de la naturaleza, sino que se revela de un modo particularmente nítido en la obra divina de salvación: en la historia. "De allí viene también el hecho de que la raíz de toda gracia y de la iglesia celeste y supraceleste tenga su fundamento y su crecimiento en el centro de la *humilitas* y, por así decir, en la nada central".[67] La dialéctica divina de la historia se representa mediante la muerte y la resurrección de Cristo. La ley según la cual toda vida se consuma por medio de la muerte, por medio de la expulsión de la vieja forma vale también para la vida humana. "Lo comprobamos en toda nuestra vida y muerte de múltiples maneras, en la medida en que las semillas y los frutos de los que vivimos no reciben la vida a menos que mueran primero. ¿No se consuma también nuestra primera salida del seno materno de modo tal que estamos allí cual prisioneros en una tumba de la que finalmente salimos a la luz como si nos levantáramos de la tumba y fuéramos puestos en libertad saliendo de una estrecha celda y lóbrego calabozo?"[68] Por último, Olivi aplica la dialéctica de la historia a la historia de la salvación de la iglesia cristiana, que, siguiendo el modelo de Joaquín, ve realizarse en siete épocas. Ya la historia primitiva de la iglesia cristiana confirma la universalidad de la dialéctica de la historia. Pues "conforme a esta ley prodigiosa, la iglesia de Cristo fue concebida en el seno de la sinagoga y atravesó un nacimiento amargo y salió de ella (…). Conforme a esta ley y a este plan, también el pueblo de Israel salió del horno de fuego y de la dura esclavitud egipcia, dividió el mar Rojo gracias a la fuerte mano de Dios y lo atravesó sin mojarse los pies. Así se eleva también, impetuoso, todo el ejército de los elegidos, del exilio de este mundo y del poder tiránico de Satanás hacia los reinos celestes, atravesando, como por el medio del mar Rojo, el camino de la muerte terrenal".[69] Olivi, completamente inspirado en

Joaquín, interpreta el propio presente como el tiempo de la apertura del sexto sello y del derrame de la copa del sexto ángel.[70]

Esta carta de Olivi, que se mueve completamente en el círculo de influencia de Joaquín, anticipa *in nuce* las imágenes y los personajes principales de la apostilla al Apocalipsis, ya que esta solo nombra a los personajes del tiempo final con nombres concretos.[71] El problema principal de la apostilla al Apocalipsis de Olivi es la superación de la iglesia papal de la segunda edad por la iglesia espiritual de la tercera edad, que debe consumarse *ahora*. Lo que en la profecía joaquina es aspiración futura del *ordo spiritualis* en la situación concreta de los espirituales se vuelve programa político de la iglesia.[72] Para la edad universal que le es asignada, la iglesia del espíritu franciscana exige el mismo poder que reivindica para sí la iglesia del Papa en la segunda edad.[73] Los hombres del espíritu "que tienen el claro conocimiento de la Escritura son dignos de ser elevados por encima del principado de la iglesia y de recibir el poder recto, inexorable e insuperable como una vara férrea, con la que quebrar los vicios terrenales de los pueblos y acoger la plenitud de la sabiduría celestial para guiar a la iglesia y contemplar las cosas celestes".[74] En la nueva edad, la iglesia papal ya no posee ni poder espirirtual ni derecho de dominio sobre los creyentes. La sucesión personal de los Papas ha quedado abolida y transferida al *ordo spiritualis*.[75] "La gloria que estaba dispuesta para la sinagoga y sus sacerdotes, si estos hubieran creído en Cristo, fue transferida a la iglesia primitiva y a sus pastores. De igual manera, también la gloria que estaba dispuesta para la iglesia final del quinto *status* (es decir, la iglesia papal romana) será transferida, a causa de su adulterio, a los elegidos del sexto status (es decir, a la iglesia espiritual franciscana)".[76] Puesto que ahora, a principios del tiempo del espíritu, la iglesia papal se resiste por inercia carnal a su superación en iglesia espiritual, es ahora la iglesia del Anticristo.[77]

En las sectas, la teología dialéctica de la historia es reducida a la sencilla ecuación iglesia del Papa = Anticristo.[78] En su *Carta a todos*, Dulcino desarrolla los pensamientos más importantes de su concepción de la historia como interpretación del Apocalipsis, condicionado igualmente por las ideas joaquinas. El tema de la decadencia recorre la división en épocas de Dulcino.[79] La institución de un nuevo tiempo de la salvación con un nuevo orden de la salvación se define en cada caso por la decadencia

del viejo status. Así como antaño, en un tiempo de decadencia general, los franciscanos se vieron como los renovadores de la vida evangélica, así, en la última época de la historia de la salvación, tras la caída de los franciscanos, los hermanos apóstoles se saben renovadores. La teoría de la decadencia, bajo la cual se encuentra también toda la historia de la iglesia, se aplica a la orden de los franciscanos. Por la admisión de toda suerte de lucro y posesión, de dinero y propiedad, la época de Constantino está claramente marcada como el término para la gran caída de la iglesia. La "iglesia rica y reverenciada" de la segunda edad es, desde un principio, la "iglesia malvada".[80]

En Dulcino, la teología de la historia se asocia en forma visible con una utopía de la sociedad. Los hermanos apóstoles abandonan el camino de la propaganda monacal y proceden a la sublevación armada. Por ese motivo, los hermanos apóstoles y Dulcino deben buscar apoyo en los campesinos. En los últimos siglos de la Edad Media se multiplican las insurrecciones y las guerras campesinas. Las ideas de Dulcino preparan el levantamiento campesino de Val Sesia. Hacia fines del siglo XIV sigue la revuelta de la *jacquerie* francesa, que es aplacada de un modo tan rápido cuanto radical, pero finalmente es Alemania la que entra en efervescencia, llena de agitaciones campesinas durante todo el siglo XV.[81]

Las grandes insurrecciones campesinas de la Edad Media son legitimadas por la representación del derecho natural absoluto, que se asocia con la libertad y la igualdad cristianas, tanto como con la ley del estado originario.[82] Por lo general, el derecho natural cristiano es concebido en forma igualitaria y comunista y, en la medida en que también debe legitimarse la violencia, es remontado siempre al Antiguo Testamento y al Apocalipsis. Por eso los poderes del orden se proponen hacer valer los diez mandamientos solo en tanto "Espejo sajón de los judíos[xxi]" y el Apocalipsis les parece la "caja ilusionista de todos los jefes de banda"[xxii], mientras que el quiliasmo campesino se dirige simultáneamente a Moisés

---

xxi El "Espejo sajón" [*Sachsenspiegel*] es un código de derecho consuetudinario medieval que data del siglo XIII; se trata de uno de los primeros documentos que se conservan escrito en alemán [N. de la T.].

xxii Taubes cita aquí la opinión de Lutero sobre el Apocalispsis. Para estas palabras, retomadas por Bloch en *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, adoptamos la traducción propuesta por el traductor al español de dicha obra, José Antonio Gimbernat Ordeig (Madrid, 1983, p. 42) [N. de la T.].

y a Juan.[83] La alianza entre campesinado y quiliasmo caracteriza a toda la Edad Media tardía y se vuelve particularmente nítida en los husitas. La idea del Reino de Dios se traslada en forma inequívoca a la utopía de un Reino de Dios sobre la tierra: "un nuevo mundo ideal adopta contornos más precisos y los ilumina".[84]

La secta se concibe como sucesora de la comunidad primitiva (*sequor*), recién mediante la legislación sobre la herejía de la iglesia se la separa de la sociedad cristiana universal (*secare*). Mientras que la iglesia es predominantemente conservadora y relativamente afirmadora del mundo y se propone dominar a las masas y abarcar universalmente a la sociedad, las sectas son grupos relativamente pequeños, que aspiran a hacer realidad la intensidad de la vida cristiana.[85] Mientras que la iglesia se vale del estado y de las clases dominantes, insertándose así ella misma en el orden universal, las sectas se comportan en forma indiferente, tolerante u hostil con respecto al mundo, al estado y a la sociedad y, por lo tanto, se apoyan en las clases bajas o en elementos que se encuentran en contraposición con el estado y la sociedad.[86] Y, así y todo, la particularidad terrena de la secta oculta su absoluta universalidad. Pues para las sectas mismas la disolución de la cristiandad en tales pequeñas comunidades que abandonan a la iglesia degenerada de las masas solo es compatible con la representación de un dominio de Cristo sobre el mundo bajo el supuesto de que la gran caída de las masas vaticinada por el Apocalipsis y el repliegue de la cristiandad a unos pocos fieles se estén produciendo ahora.[87] Sin embargo, este motivo fundamental de la secta solo se revela en los puntos culminantes extáticos de la herejía, tal como en el anabaptismo.[88] Las sectas ya no son órdenes, se odia a las órdenes y no se quieren más jefes; se quiere la libertad y la igualdad del tiempo originario.[89] La iglesia, que abraza a toda la cristiandad, limita la intensidad de la vida cristiana al monacato. El monacato recupera en el ámbito de la iglesia las tendencias que por lo general solo se realizan en la secta. La fundación franciscana se ubica en la frontera entre orden y secta. En tanto fundador de una nueva orden, Francisco solo parece insertarse, por cierto, en la serie de sus predecesores. La alienación de los hermanos de la orden respecto del mundo gracias a la pobreza absoluta parece diferenciarse solo por el grado de las intenciones de fundaciones de órdenes anteriores. Sin embargo, en Francisco es inconfundible la

intención de renovar el auténtico cristianismo, la religión de Jesús, en la forma de su orden y así es comprendida su intención también por sus coetáneos.[90] En las sociedades de los terciarios la separación entre monacato y laicismo se desdibuja.

"Simplificación de la vida y de la organización religiosa, pasión por la iglesia primitiva y comprensión literal de la Sagrada Escritura, observancia exacta de la palabra y las doctrinas de Cristo, repetición íntegra y al mismo tiempo mecánica de la vida apostólica: este es el cimiento común sobre el cual se erigen las diversas sectas, con diferencias que pueden ser extraordinariamente grandes".[91] En las metas de las sectas se mezclan aspectos religiosos y sociales, aquellos en forma expresa y consciente, estos por lo general en forma insegura y velada. En la ofensiva taborita, el patrimonio joaquino, que encuentra el camino a Bohemia pasando por los beguinos, los dulcinistas y los quiliastas italianos, se mezcla con antiguas costumbres eslavas y comunismo bélico. Las influencias joaquinas se hacen muy nítidas en el anabaptismo, ya que en este la reforma de los franciscanos cobra nueva vida.[92] Por ello, la separación que Troeltsch establece entre el anabaptismo y la mística, es completamente errada y desgarra todas las conexiones históricas. No hay anabaptismo que no se apoye en una mística. En los anabaptistas, el "espíritu" está en todas partes, en él se pone el peso y no en la letra. Sin embargo, también todos los espiritualistas, incluso aquellos que, como Denck y Franck, han recelado del anabaptismo, se han sentido en general íntimamente afines a este.[93]

A pesar de las objeciones de Troeltsch y Holl, la tesis de Albrecht Ritschl está en lo cierto en cuanto a "que los anabaptistas surgieron directamente del círculo de los terciarios franciscanos, en particular de los observantes".[94] Con seguridad la Reforma de Lutero contribuye a que se propaguen las sectas, en particular el anabaptismo. No obstante –y esto es lo que Holl no advierte[95]– la Reforma está implicada solo en forma catalítica en el movimiento sectario de su época. La Reforma coloca la vida cristiana en el ámbito de la sociedad burguesa y le confiere al orden jurídico del estado el valor de una garantía extraordinaria para la conducción de la vida cristiana.[96] Pero el anabaptismo se propone transformar la vida cristiana de una manera que precisamente se contrapone a las intenciones de Lutero y de Zwingli. Motivos y metas, medios y reglas particulares

del anabaptismo se entienden en conjunto a partir del ideal medieval de perfección. El bautismo de los adultos es el lazo de la comunidad de los santos y así se inserta esta innovación singular como consecuencia en la religiosidad del cristianismo franciscano.[97] Mientras que la Reforma no tiene ninguna afinidad con la mística, la teología mística encuentra su patria en el anabaptismo.[98] Los anabaptistas provienen de estamentos que son desde hace ya trescientos años la esfera de acción de las órdenes mendicantes. Las costumbres y las intenciones de los anabaptistas coinciden con las reglas de los terciarios franciscanos, así como con la primera regla de Francisco de Asís, de suerte que no hay que pasar por alto la conexión genética. En todo salta a la vista la identidad entre la revolución anabaptista y el franciscanismo.[99] La idea de la vida absoluta se extiende desde el monacato a la totalidad y, dado que es precisamente esto lo que el anabaptismo no puede realizar, persiste en la catolicidad no redimida. Así, el anabaptismo no es otra cosa más que la renovación de la ofensiva de los espirituales franciscanos.[100]

Thomas Münzer, teología de la revolución

Lo que en la mística de los espirituales de la Edad Media era luz interior se convierte en la teología de Münzer en "llama abrasadora que se vuelve hacia afuera". Así resulta como consecuencia que el devenir-espíritu del mundo es simultáneamente un devenir-mundo del espíritu, que la realización del espíritu es al mismo tiempo su pérdida de mundo.[101] Las esperanzas, hasta ahora abrigadas solo interiormente, se vuelven súbitamente hacia fuera y cumplen con un ímpetu singular el acaecer histórico. El juicio sobre Münzer sigue siendo controvertido, tal vez porque su causa sigue siendo temida. Indudablemente lo mejor sobre Thomas Münzer proviene de Ernst Bloch, quien por una íntima afinidad propia capta lo esencial de Münzer.[102] Ernst Bloch conmina asimismo a Holl, el gran historiador luterano, a tomar a Münzer "más en serio de lo que se acostumbra tomarlo en la historia de la iglesia".[103]

Por más que en Münzer se encuentren también rasgos inmaduros y un patetismo monomaníaco, su voluntad está dirigida a lo absoluto.[104] Por mucho que Münzer exija lo extraordinario, no se estrella contra

meras ilusiones. Por más que no tenga tanto talento para aprehender las realidades en forma práctica y para operar activamente cuando en sus sueños vuela alto y es habilidoso para cavar en las profundidades de los pueblos, esto se debe a que no está rodeado más que de cosas a medias, en fermentación.[105] Es crucial el hecho de que Münzer no limita su influencia a una pequeña comunidad, a una secta ortodoxa, sino que se dirige a todos los elementos revolucionarios de su época. No es infundado que los príncipes insistan en la extradición de Münzer, pues, en su actuar, la revolución social y el quiliasmo están fuertemente vinculados. En el quiliasmo anabaptista, las energías orgiásticas y los éxtasis experimentan una vinculación mundana: la valentía que impulsa más allá del mundo se convierte en material explosivo en el mundo, lo imposible da nacimiento a lo posible, lo incondicional a lo realmente acaecido.[106] Münzer está presente en todos los lugares en los que el movimiento sectario místico-soñador entra en ebullición.[107] Las influencias husitas están vivas en la ciudad textil de Zwickau, sumida en un sueño espiritual, en la que Münzer se encuentra en el año 1520 con Niklas Storch. Sus consignas quiliastas-taboritas y la doctrina de la palabra interior tienen un efecto imborrable en Münzer. En Praga, donde Münzer cree que el impacto husita es fuerte, el cartel en alemán, checo y latín que hace colocar en los muros de la ciudad es memorable. La proclama revela algo que también constantan los memoriales conservados: que en aquellos años Münzer se ocupa de Eusebio, Jerónimo y Agustín. Entre los escritos que dejó se encuentran los sermones de Tauler, particularmente venerados por él, a la par que la *Theologia Deutsch* [*Teología alemana*]. Por supuesto que conoce los escritos de Joaquín: "para mí el testimonio del abate Joaquín es grande".[108]

La teología de Münzer es, en última instancia, un singular cara a cara con Lutero[109]. En la medida en que ambos se enfrentan, se consuma por encima de ellos la decisión entre dos principios: el de la *Reforma y el* de la *revolución.*[110]

Suele pasarse por alto el hecho de que la Reforma de Lutero hace referencia a la *iglesia y no* se propone llegar a una mística sin iglesia ni a una religión laica. La iglesia es el lugar en el que el hombre, como pecador, se encuentra con la revelación de Dios. Dado que la tierra ptolomeica

tiene sobre sí el cielo en tanto casa de Dios, todo lo que acontece sobre ella adquiere un significado simbólico. La comunidad se sabe "cuerpo de Cristo", coautora de lo que Cristo hace. La iglesia de la época ptolomeica es la iglesia carismática, que encierra en sí la simultaneidad de lo celestial y lo terrenal. La equivalencia entre la palabra de la Escritura y la de la iglesia presupone precisamente la simultaneidad, que indica que el abajo y el arriba están cara a cara el uno con el otro.[111] El giro de la imagen ptolomeica del mundo a la copernicana no se consuma en forma súbita y no ocurre recién con Copérnico, sino que se remonta muy atrás, a la Edad Media. Sin embargo, en general la Edad Media todavía se aferra al presupuesto de que el cielo visible sobre la tierra es la casa de Dios, mientras que la Modernidad deja caer este presupuesto, convertido en ilusión, y admite que la perspectiva hacia lo alto está extraviada. Mientras que en la maciza torre románica la unidad de cielo y tierra parece asegurada, en la torre que se precipita nerviosamente hacia lo alto del gótico palpita ya el miedo por la pérdida inminente del cielo.[112] En la época de la transición de la imagen ptolomeica del mundo a la copernicana, el Occidente es sacudido por una fiebre demónica, ya que el saber acerca de la pérdida del cielo, que entonces se daba como inmediata, se convierte en constantes tentativas de construir a partir de sí puentes hacia arriba y de reestablecer mágicamente el lazo entre cielo y tierra, que estaba roto desde el punto de vista metafísico.

El cristianismo copernicano, que reconoce la situación de una tierra sin cielo, ataca por ello el sacramento de la iglesia carismática ptolomeica, que presupone la unidad del arriba y el abajo y la reestablece una y otra vez en la misa. La misa es, sobre la tierra copernicana, magia y obra de Satanás.[113] En el interior del mundo ptolomeico, la eticidad natural es obra del hombre, irradiada por la proximidad del cielo, y esta se entiende como respuesta al mandamiento del cielo. Pero, bajo un cielo vacío, la obra del hombre es absolutamente insignificante para la redención. En la tierra copernicana, la redención solo puede ser obra de la gracia, a la que el hombre no puede contribuir en lo más mínimo. Tan pronto a la obra se le asocia algún afán de lucro, todo cumplimiento humano de la ley se queda sin objeto, y se transforma incluso, indefectiblemente, en legitimación y magia de la obra.[114] Mientras que en Platón, cuya filosofía del eros presupone precisamente aquella unidad ptolomeica de cielo y tierra,

la justicia se representa en la vida pública, política, en Kant, el filósofo de la tierra copernicana, la justicia es una cuestión del sujeto dotado de razón práctica.[115] Así, en el catolicismo ptolomeico, la "resurrección" también repercute como santificación de la vida externa, como acercamiento perceptible de la vida empírica a la ley conforme a Dios. Por el contrario, en el protestantismo, en el cristianismo copernicano, a la resurrección no le corresponde ningún sentido terrenalmente positivo que pudiera darle forma a la vida. El resucitado, el elegido, es siempre, mientras viva, justo y pecador al mismo tiempo. Y, desde luego, pecador en función de su visibilidad, justo en función de su invisibilidad. Si bien justicia y pecaminosidad están reunidos en un yo único, están tan nítidamente disociados uno del otro como el cielo de la tierra y la redención de la reconciliación. Entre justicia y pecaminosidad se encuentra la cruz.[116] La contradicción de la Reforma vale para el presupuesto de la iglesia carismática ptolomeica del catolicismo de que el hombre tiene el poder de dejar de ser pecador y convertirse en un hombre justo, de pasar de actuar en la esfera humana a hacerlo dentro de la divina. Por lo tanto, la Reforma rechaza la *theologia naturalis* de la escolástica, así como la ética católica, que le atribuyen a la obra ética del hombre un valor relevante desde el punto de vista religioso.[117] Así, el protestantismo, en particular el luteranismo, desdeña la vida activa, el mundo absolutamente malvado, completamente separado del cielo, de un modo en que la iglesia medieval, que se apoya en los presupuestos de la imagen ptolomeica del mundo, nunca lo había hecho, conforme a lo cual libera la vida de toda conducción cristiana y de toda relación posible a la justificación del hombre.[118] "En su reino, en el que Cristo es rey y señor, él no nos enseña cómo debemos cultivar, recolectar, sembrar, cosechar, administrar la economía doméstica, acumular dinero, hacer la guerra, gobernar sobre la tierra y la gente. En el reino terrenal, el emperador actúa a su criterio".[119]

Naturaleza y gracia, que el catolicismo pone una sobre la otra, están separadas en el luteranismo, en el que la tierra copernicana ya no tiene ningún cielo sobre sí, y se entienden a sí mismas como puntos de vista en continua alternancia. Lutero traslada a fin de cuentas la doble moral a la Biblia misma y la reparte entre los dos Testamentos, de manera tal que la grieta entre naturaleza y gracia, entre ley y Evangelio, entre oficio y Cristo no logra cerrarse en definitiva ni siquiera en Dios.[120] La emancipación

total del mundo librado a sí mismo hace posible finalmente el mundo terrenal, en el que todo espíritu se somete, indefenso, al poder. Así, el protestantismo oscila entre la teología de la cruz y una felicidad mundana que se podría llamar casi pequeñoburguesa. Este es más pesimista que el catolicismo, ya que reconoce en el mundo copernicano desprovisto de cielo la imposibilidad de una obra humana relevante para la bienaventuranza pero es asimismo más optimista, ya que se sabe liberado de la exigencia de acercar la vida terrena a su imagen original.[121] Así, Lutero se revela como la variante teológica de Maquiavelo y el estado se vuelve poderoso en la misma medida en que su Maquiavelo teológico exime a la fe de toda obligación activa dentro de la sociedad.[122]

La Reforma lleva aparejada una enorme reducción del dogma, que representa la escala entre cielo y tierra.[123] En el protestantismo, el dogma vuelve a fundarse en la subjetividad de la fe. La libertad del hombre cristiano, el *pro me* de Lutero, se inserta en el despertar del yo, que modifica en forma constitutiva el fundamento de la estructura humana. La gracia ya no es una sustancia que ha de ser propagada a través de los sacramentos, sino la libre voluntad de amor de Dios, que se revela en la fe.[124] De este modo, desaparece toda transmisión de la gracia a través de la jerarquía y el sacramento, en lo cual Lutero coincide con las tendencias de la mística espiritual de los laicos. Pero en el luteranismo desaparece solamente la intercesión sacerdotal-sacramental y el sacramento de la palabra, el único que revela la libre voluntad de amor de Dios, se desplaza con tanta más fuerza a un lugar central.[125] Así, en el luteranismo toda fe se pone en relación con la palabra de la Escritura, que es la única que transmite la voluntad de Dios. La palabra es el sacramento de la iglesia luterana, a través de la cual la iglesia luterana reestablece la objetividad y la independencia de la institución respecto del sujeto.[126] El luteranismo erige una nueva iglesia sobre la tierra copernicana desprovista de cielo. Pero, en tanto iglesia, el luteranismo tampoco puede prescindir de la coacción político-policial que sostiene una cristiandad exterior. Así se llega a la organización eclesiástica territorial que, a través de la Inquisición, reprime las tendencias espiritualistas, que no fueron ajenas al joven Lutero, y condena al ostracismo, a cadena perpetua y a muerte a las herejías dogmáticas.[127]

La libertad del hombre cristiano libera el alma de sus cadenas y acompaña el nacimiento del yo. Pero la libertad del hombre cristiano posee la señal para quebrar el poder y la coacción de la iglesia que imparte el sacramento objetivo. Es comprensible que bajo el hálito de la Reforma se propaguen muchas comunidades cristianas que se proponen tomarse en serio la libertad del hombre cristiano, libre de la coacción estatal y jerárquica, y fundar en la libertad la comunidad de los hombres cristianos. Una señal exteriormente reconocible de estas comunidades es el bautismo de los adultos, que lleva en sí la exigencia de una comunidad de cristianos que han vuelto a nacer como hombres libres. Sin embargo, el bautismo de los adultos es solo la señal de estos grupos; el contenido de su anhelo, en cambio, es la comunidad apostólica.[128] Así, esta humanidad dirigida a la comunidad apostólica no puede sino entrar en oposición con el luteranismo.

Todo el anhelo en fermento del anabaptismo desemboca en Thomas Münzer, quien conversa cara a cara con Lutero y admite: "En definitiva esto es seriamente lo que opino: predico una fe en Cristo que no coincide con la de Lutero, sino que está presente en los corazones de todos los elegidos de la tierra, en forma igual. Y aun si hubiera un turco nativo, tendría de todos modos los rudimentos de la misma fe, [ya que] esto es el movimiento del Espíritu Santo".[129] Ya en el *Manifiesto de Praga* Lutero es presentado en incómoda proximidad a los vendedores de indulgencias, cuando Thomas Münzer cuenta que "él no ha oído de absolutamente ningún erudito el ordenamiento de Dios, que está en todas las criaturas. He escuchado de ellos, por cierto, la simple Escritura, que ellos han robado de la Biblia como asesinos y ladrones pero que nunca han escuchado de la boca de Dios".[130] Los eruditos de la Escritura se llenan la boca de letras desvalidas pero el corazón está a cientos de miles de millas de allí. Sin embargo, si la palabra es como el sacramento, el alma es entonces pobre y su misterio no habita en sí misma, sino fuera de ella. Pero en realidad "los corazones del hombre [son] el papel o el pergamino sobre los que Dios escribió en tinta, con su dedo, su firme voluntad y su sabiduría eterna; Escritura que todo hombre puede leer, comoquiera que su razón esté conformada.[131] "Por ello todos los profetas tienen este modo de hablar: 'Así dice el Señor'. No dicen 'Así dijo el Señor', como si hubiera pasado, sino que lo dicen en tiempo presente".[132]

Si el nombre de Lutero todavía no se menciona en la *Protestation* [*Protestación*] y en *Gedichteten Glauben* [*Sobre la fe simulada*], a pesar de que es bastante claro que se dirige contra él, la *Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens* [*Explícita denuncia de la falsa fe*] revela el abismo entre Lutero y Münzer. Allí Münzer predica "con el martillo".[133] Pues la Escritura da *testimonio,* pero los eruditos de la Escritura dicen que da la *fe.* Mucho más equivocados que los estudiosos de la Escritura de los tiempos de Cristo, los nuevos hacen "del espíritu de Cristo un objeto de burla y son audaces al punto de que se atreven, claman y escriben: espíritu aquí, espíritu allá, alabo mi escritura, yo la he hecho".[134] Así "se engaña a la pobre gente necesitada, al punto de que no hay lengua que baste para poder contarlo. Con todas las palabras y las obras, se las arreglan incluso para que, a causa de la lucha por la subsistencia, el hombre pobre no aprenda a leer. Y predican desvergonzadamente que el hombre pobre debe dejarse ultrajar y maltratar por los tiranos. ¿Cuándo aprenderá a leer la Escritura? En efecto, querido Tomás, estás soñando. Los estudiosos de la Escritura deben leer libros y el campesino debe escucharlos, pues la fe llega a través del oído".[135] Münzer resume su juicio sobre la iglesia luterana de la palabra en la furiosa *Hochverursachten Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt* [*Apología sumamente justificada y respuesta a la carne carente de espíritu e indolente de Wittenberg que, de astuta manera, robando las Sagradas Escrituras, ha mancillado muy deplorablemente a la mísera cristiandad*]:[136] "De aquí en más se os embaucará con una nueva lógica, con el engaño de la palabra de Dios".[137] Los actuales estudiosos de la Escritura –y Lutero no es más que el más ambicioso de todos– no hacen otra cosa más que lo que en otros tiempos hacían los fariseos, "se jactan de las Sagradas Escrituras, escriben y garabatean todos los libros y parlotean cada vez más: cree, cree –pero reniegan del advenimiento de la fe, se mofan del espíritu de Dios y no creen absolutamente en nada".[138]

Münzer admite el reproche que le hace Lutero de "haber querido incitar a la sedición",[139] como lo prueba la carta abierta a los mineros, y funda la *teología de la revolución.* Pues Lutero dice una cosa "y calla lo más sencillo de todo, [a saber], cómo expuse yo claramente ante los

príncipes que una comunidad entera tiene la violencia de la espada, así como las llaves de la disolución, que los príncipes no son dueños, sino servidores de la espada; que no deberían hacer lo que les gusta, sino hacer lo que es justo. ¿Por qué, entonces, según una antigua y buena usanza, el pueblo debe estar presente cuando alguien es juzgado en forma justa, conforme a la ley de Dios? Si la autoridad quiere falsear la sentencia, los cristianos que están alrededor tienen que impedirlo y no tolerarlo, pues Dios quiere llevar la cuenta de la sangre inocente. La mayor crueldad sobre la tierra consiste en que nadie quiere hacerse responsable de la miseria de los necesitados; los poderosos hacen lo que quieren".[140] Lutero quiere "coincidir con Cristo en una bondad ficticia y, en el libro sobre el comercio, dice que los príncipes deben moverse sin temor entre los ladrones y los bandidos. Pero en el mismo calla el origen de todos los robos. Mira, nuestros señores y príncipes son el caldo de cultivo de la usura, la ratería y el bandidaje, se apropian de todas las criaturas: los peces del agua, las aves del aire, las plantas de la tierra, todo debe ser suyo. Y sobre esto dejan caer entre los pobres el mandamiento de Dios y dicen: Dios ha ordenado que no debes robar; pero a ellos no les sirve, de modo que ahora son los causantes de que todos los hombres, el pobre campesino, el artesano y todo lo que vive ultrajen y maltraten. Si se apodera de lo más mínimo, hay que ahorcarlo. A esto dice amén el Doctor Mentiroso[xxiii]. Los propios señores hacen que el hombre pobre se convierta en su enemigo. No quieren eliminar la causa de la sedición. ¿Cómo ha de mejorar a la larga? Si digo esto, debo ser rebelde, ¡que así sea!".[141]

Con la grieta entre los testamentos, entre la ley y el Evangelio, Lutero hace que el corte atraviese a Cristo al medio. Pero el fundamento de la fe no es "medio" Cristo, sino Cristo "entero". "Quien no quiera tener al Cristo amargo, devorará miel hasta morir".[142] Con una bondad lisonjera, Lutero defiende a los impíos con las palabras de Cristo. Lutero "menosprecia la ley del Padre y finge a través del más caro de todos los tesoros, la bondad de Cristo, y causa afrenta al Padre y a la severidad de su ley a través de la paciencia del Hijo y desdeña así la diferencia del Espíritu Santo y echa a perder una cosa con la otra hasta tanto casi no queda ningún

xxiii Nótese la similitud fonética, irreproducible en español, entre *Doktor Lügner* [Doctor Mentiroso] y *Doktor Luther* [N. de la T.].

juicio sobre la tierra y Cristo solo tolera el hecho de que los cristianos impíos hayan hecho sufrir a sus hermanos".[143] Por último, Münzer llama la atención de Lutero acerca de su alianza con el principado: " Robas y te apoderas del nombre del Hijo de Dios y quieres merecer las gracias de tus príncipes (…). ¡Pero bien sabes a quién has de perjudicar! Los pobres monjes y curas y comerciantes no pueden defenderse. Por eso bien puedes increparlos. Pero nadie ha de juzgar a los gobernantes impíos, si ya despreciaron a Cristo.[144] (…). El hecho de que hayas estado ante la Dieta de Worms ha sido posible gracias a la nobleza alemana, a la cual le has embadurnado el hocico de miel. Pues esta no pensaba sino que tú, con tus prédicas, harías regalos bohemios, conventos y monasterios, que prometes ahora a los príncipes. Si hubieras vacilado en Worms, de todas formas habrías sido apuñalado por la nobleza, antes que dejado en libertad (…)[145] ¿Quieres bailar, monje?, así te adulan todos los impíos".[146]

En la *Apología y respuesta* a Lutero se agita la más profunda decepción y animosidad frente a Lutero, que primero aceptó la ayuda de todos los elementos espiritualista-revolucionarios y les dio esperanzas y, recién cuando ya no funcionaba más comer a dos carrillos, se puso del lado más fuerte, el del principado. Dado que al principio de la guerra de los campesinos los insurrectos se dirigen a Lutero, este usa un lenguaje insidioso y dice que ninguno de los dos partidos tiene razón, pero solo a los campesinos les atribuye el padecimiento cristiano.[147] Sin embargo, los campesinos prosiguen y atacan con los puños, de modo que para Lutero queda claro "que era puro engaño lo que en los doce artículos habían puesto bajo el nombre del Evangelio".[148]

El escrito de Lutero *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos* se dirige en particular "contra ese archidiablo que reina en Mühlhausen, que no hace otra cosa que robos, asesinatos y derramamiento de sangre".[149] El escrito de Lutero es la respuesta a la *Apología* de Münzer.

Al "si digo esto, debo ser rebelde, ¡que así sea!"[150] de Münzer, Lutero responde que "un rebelde, de quien se pueda demostrar que lo es, es un proscripto de Dios y del emperador, de modo que el primero que pueda estrangularlo actúa bien y rectamente. Cualquiera es juez y verdugo de un rebelde público, lo mismo que, cuando se declara un incendio, el mejor es el que primero puede extinguirlo. La rebelión no es sólo un asesinato,

es como un gran fuego que abrasa y devasta al país; (…) como la más terrible de las calamidades. Por eso, quien pueda ha de abatir, degollar o apuñalar al rebelde, en público o en privado, y ha de pensar que no puede existir nada más venenoso, nocivo y diabólico que un rebelde".[151]

Lutero retoma el reproche de Münzer que lo acusa de haber despreciado la ley del Padre y causado afrenta al Padre y a la severidad de su ley a través de la paciencia del Hijo: "No les sirve de nada a los campesinos aducir que, en el Génesis 1 y 2, todas las cosas fueron creadas libres y comunes ni que todos nosotros estemos bautizados. En el Nuevo Testamento no es Moisés quien cuenta, aquí está nuestro maestro Cristo, quien nos somete con nuestro cuerpo y nuestros bienes al emperador y al derecho secular al decir: "dad al César lo que es del César". También S. Pablo (…) dice a todos los bautizados: "que todos se sometan al poder", y Pedro: "someteos a toda ordenación humana". Y estamos obligados a vivir de esta doctrina de Cristo, como ordena el padre celestial. (…) El bautismo libera las almas, no el cuerpo y los bienes".[152] Puesto que los campesinos "continúan agitándose", Lutero ha de "instruir ahora a la autoridad secular sobre cómo ha de actuar en este asunto con recta conciencia".[153] La autoridad debe molerlos a golpes con recta conciencia. "Ya no valen la paciencia ni la misericordia. Es tiempo de la espada y de la cólera y no de la gracia. (…) Estos tiempos son tan extraños que un príncipe puede ganar el cielo derramando sangre mejor que otros rezando.[154] (…) Por esto, queridos señores, liberad, salvad, ayudad, tened misericordia de estas pobres gentes. El que pueda, que apuñale, raje, estrangule; y si mueres en esa acción, bienaventurado tú, pues jamás alcanzarás una muerte más dichosa. (…) Que todos los fieles cristianos digan aquí: amén. [Pues yo sé que la plegaria es justa y buena y place a Dios]".[155]

En la teología de Münzer, el alma se libera de todas las escorias de la exterioridad y arrolla todos los poderes terrenales, desprecia todas las instancias sacramentales y concibe la gracia como su propio y más profundo abismo: como punto de llegada de la fe. Pero cuanto con mayor vehemencia Münzer rechaza las instancias externas a sí, tanto más insistentemente se plantea la pregunta por los criterios del auténtico espíritu, más allá del sacramento y de la Escritura. ¿Cómo puede el alma de Dios

volverse ciertamente "objetiva", si Dios no es un "objeto" que se transmita a través del sacramento o de la Escritura?

Münzer comienza una carta diciendo que es una estupidez notablemente grande "que todo hombre crea que Dios debe venir prestamente en su ayuda y que, en cambio, nadie se precipite al padecimiento. Pues allí donde no hay pobreza del espíritu, tampoco puede brotar el regimiento de Cristo".[156] Para que la fe se introduzca en el alma, "el oído, para escuchar, [debe] estar limpio del sonido de las preocupaciones y deseos. Pues así como sin la cuchilla del arado el campo no puede producir mucho trigo, así tampoco puede alguien decirse cristiano, si antes no está dispuesto a esperar, mediante su cruz, la obra y la palabra de Dios". En la "espera", el hombre "padece" la palabra y "un hombre que no ha sido puesto a prueba, que está dispuesto a alardear de las palabras de Dios, no conseguirá apresar nada más que viento".[157]

Así, el primer signo es el embrutecimiento: "Cada uno dice lo que quiere acerca de la fe. A los ambiciosos lascivos no hay que creerles absolutamente nada, ya que predican lo que ellos mismos no han intentado y le envenenan al Espíritu Santo la Sagrada Escritura".[158] "Pero antes de que se llegue al punto en que el hombre está seguro de su bienaventuranza, llegan tantas corrientes de agua y vientos crudos, que las ganas de vivir del hombre se extinguen, ya que las olas de este mar salvaje devoran a más de uno que ya cree haber ganado. Por eso no hay que rehuir esta ola, sino quebrarla con maestría como los navegantes experimentados, pues el Señor no está dispuesto a darle su sagrado testimonio a nadie que previamente no se haya entregado a su admiración".[159] Tan elevada admiración da nacimiento y procura el pasaje al abismo del alma. "Pero quien no ha tenido este pasaje no sabe absolutamente nada acerca de la fe".[160]

Del estadio de la admiración, pasando por el de la fe, el camino conduce a través del corredor hacia el hastío, el tormento del tedio interior del alma. Este viaje a través del tormento del infierno se asemeja a las aguas tumultuosas que se arremolinan desde lo profundo para sumergir al yo. "Cuando un hombre nota su origen en el lago salvaje de su movimiento, cuando está en medio de la agitación, debe hacer como un pez que, habiendo seguido las aguas perezosas de arriba hacia abajo, da media vuelta nuevamente, nada y vuelve a remontar las aguas, a fin de poder volver a su primer origen. Eso es lo que yo llamo hastío"[161] y

el hombre, el individuo y la comunidad deben atravesar este estadio del hastío, de suerte que puedan ser renovados. "Asimismo, el pueblo debe ser previamente castigado de un modo muy duro, a causa de los apetitos desordenados que, en abundancia, abrevian el tiempo, sin dejar ánimo para una contemplación seria de la fe. Por eso muy pocos hombres saben hablar del movimiento inicial del espíritu. Por eso, incluso, el hecho de que ellos no hayan degustado el hastío, único medio a través del cual se encuentra la obra de Dios, es para ellos un objeto de burla".[162]

No obstante, la llegada de la fe es acompañada por los dolores más duros, es decir, por la más profunda falta de fe: "Moisés no quería creer en la promesa viva de Dios. Pues en él la falta de fe tenía que reconocerse con mucha anterioridad; de lo contrario, debería haberse abandonado incondicionalmente a Dios, sabiendo con seguridad que el diablo no le jugaba ninguna mala pasada. Con todo, Moisés habría podido tomar a Dios por un diablo, si en el orden fijado en Dios y en las criaturas no hubiera reconocido la malicia de la criatura y el candor de Dios".[163] Si un hombre profundiza en la Escritura, "encontrará que todos los padres, patriarcas, profetas y en especial los apóstoles han llegado a la fe atravesando muchas dificultades[164] (…). Por eso es indeciblemente lamentable y terriblemente desagradable el hecho de que los hombres impíos se propongan predicar a la gente la fe cristiana que ellos mismos no han encontrado ni experimentado, sin saber tampoco qué es lo que siente un creyente. Creen o les parece que la fe se recibe fácilmente, como dicen todos, casi jactándose (…). Con tan ligera afirmación, el mundo, ebrio, inventa una fe envenenada que resulta más nociva que la de los turcos, los paganos y los judíos".[165] Pues todos pueden notar claramente cómo en todos los elegidos se descubre también la falta de fe. Los padres se defendieron en el temor de Dios "hasta que la fe de la semilla de mostaza hubo superado la falta de fe, lo cual fue hallado con grandes temores y aflicciones".[166]

La llegada de la fe, como la describe Thomas Münzer, hace pensar, no casualmente, en aquellos análisis que hace *Kierkegaard* acerca de la existencia religiosa. Todos los análisis de Kierkegaard apuntan a una sola cosa: hacer salir al hombre de toda objetividad y hacer que se funde absolutamente en sí mismo. Así el hombre es colocado ante la nada y

así se lo pone por primera vez ante la decisión de desesperar o atreverse a dar el salto a la fe. La apropiación de la fe cristiana se consuma como repetición de la crítica luterana a la objetividad católica. "Descontando la apropiación del cristiano, ¿cuál es el mérito de Lutero? Pero ábrelo y siente en cada línea el intenso latido de la apropiación (…). ¿Acaso no tiene el papado objetividad y determinaciones objetivas y lo objetivo, lo objetivo, lo objetivo en exceso? ¿Qué le faltó? Apropiación, interioridad".[167] Kierkegaard –yendo más allá de Lutero, quien aún preserva la objetividad en la palabra de la Escritura– traduce el *pro me* de Lutero como "apropiación" y "subjetividad".[168] Dios solo puede ser revelado en el hombre a través de la apropiación por parte de la interioridad subjetiva. Dios es la verdad pero verdad es subjetividad. Si un hombre "no tiene fe, Dios no existe, permanece desapercibido y no es concebido como eterno, Él que es eterno".[169] Dios solo es la subjetividad.

Tomando la interioridad como parámetro, Kierkegaard quiebra la objetividad del cristianismo [*Christentum*] histórico y mide la cristiandad [*Christenheit*] secularizada, por un lado, en la iglesia y el estado y, por otro lado, en la teología y la filosofía, con el parámetro de la alienación respecto de la cristiandad [*Christlichkeit*] primitiva.[170] El *sentimiento religioso* (Feuerbach) se incrementa hasta convertirse en *pasión* y esta cancela los 1800 años como si no hubieran existido y se vuelve íntimamente contemporánea a la cristianía primitiva. El máximo de la interioridad en un sujeto existente es la pasión. A la pasión le corresponde la verdad como una paradoja. El hecho de que la verdad se vuelva paradoja está fundado justamente en su relación con un sujeto existente.[171]

Necesariamente, sobre la base de la interioridad se plantea la pregunta por el criterio de la *verdad y el propio* Kierkegaard resalta este problema en el texto de su escrito espaciando los caracteres: "Si se pregunta objetivamente acerca de la verdad, se reflexiona objetivamente sobre la verdad en tanto objeto con el que se relaciona el que conoce. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo cual se relaciona. Si esto con lo cual se relaciona es tan solo la verdad, lo verdadero, entonces el sujeto está en la verdad. Si se pregunta subjetivamente acerca de la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo; si solo el cómo de esta relación está en la verdad, entonces el individuo está en la verdad, aun cuando de esta

manera se relacionara con la no-verdad".[172] Así puede ocurrir que alguien rece "en verdad" a Dios, a pesar de estar adorando a un ídolo y que otro rece "falsamente" al verdadero Dios y, por lo tanto, que "en verdad" esté adorando a un ídolo. Pues solo en la subjetividad está la decisión, mientras que la voluntad de la objetividad es la no-verdad. Lo decisivo es la pasión de la infinitud y no su contenido, pues el contenido es precisamente ella misma. La verdad es entonces el *cómo* subjetivo y la subjetividad. La verdad es interior y no exterior, es un *cómo* y no un *qué*.[173]

Pero dado que la verdad está en la subjetividad, también el factor de la incertidumbre objetiva está contenido en la apropiación de la fe de la interioridad pasional. El estadio de la "incertidumbre objetiva" es idéntico al estadio de la "falta de fe" de Thomas Münzer. Objetivamente, el hombre solo tiene la incertidumbre pero precisamente esto tensa la pasión infinita de la interioridad y la verdad es justamente esta aventura, elegir la incertidumbre objetiva con la pasión de la infinitud. La fe es una categoría de la desesperación. La contradicción lleva la pasión a la desesperación. La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva.[174]

El cristianismo, que según Kierkegaard se propone anunciar la verdad esencial y eterna, se anuncia precisamente como una paradoja. No se puede expresar con más fuerza que la subjetividad es la verdad y que la objetividad solo repugna. "Sin embargo, el mensaje del cristiano tiene que acabar finalmente con el testigo, ya que la verdad, entendida desde el punto de vista cristiano, no radica en el sujeto (como creía Sócrates), sino que es una revelación que ha de ser anunciada".[175] Sin embargo, Kierkegaard justamente no se presenta como testigo de la verdad, pues esto solo le está permitido a un apóstol y no a un genio.[176] Pero el apóstol solo puede ser testigo de la verdad en la comunidad. Sin embargo, la interioridad de Kierkegaard sigue estando restringida a la existencia individual. En su propia categoría cristiana, como escritor religioso, la existencia religiosa de Kierkegaard es alcanzada, encapsulada y despreciada siempre por la existencia estética. Por eso, puesto que Kierkegaard, como genio, es el resultado de su propia existencia individual, su fe se vuelve ambigua, así como la higiene personal que termina en la reflexión de sí, cuando el hombre padece, debe "tomar gotas" o debe "creer".[177]

Sobre la base de la interioridad, sigue habiendo una distancia entre Kierkegaard y Münzer: sobre la base de la interioridad, Kierkegaard se encierra en su propia subjetividad, mientras que Münzer pone la interioridad como base de la fe para toda la comunidad de Dios, superando la existencia *religiosa* del individuo (Kierkegaard) en la existencia *social* de la masa (Marx). La realidad religiosa de la pasión del actuar interior (Kierkegaard) está entrelazada en Münzer con la existencia social de la praxis social (Marx). Mientras que al final del mundo burgués, la crítica se disocia en una crítica del *cristianismo burgués* (Kierkegaard) y en una crítica del *capitalismo burgués* (Marx),[178] la crítica de Münzer a la cristiandad concierne en forma simultánea y equivalente su existencia religiosa y su existencia secular. A ustedes –escribe Münzer a los mineros– no es posible "decirles nada sobre Dios, en tanto ellos reinen sobre ustedes".[179] "Con la llegada de la fe, todos nosotros, hombres carnales, terrenales, debemos convertirnos en dioses (…) a fin de que la vida terrenal se eleve al cielo".[180]

——— Derrumbe de la escatología cristiana ———

La actividad de Thomas Münzer no termina con la batalla de Frankenhausen, antes bien recién en Münster, "en el último acto, el más espiritual de la guerra de los campesinos",[181] resuena lo que Münzer había predicado. Recién en Münster la revolución quiliástica arde en forma fulminante hacia lo alto. El anabaptismo nace en Zúrich, donde la Reforma de Zwingli se ramifica con rapidez y se extiende en forma enormemente veloz hacia todos lados, ya que reúne en torno a sí todo lo que la Reforma ha defraudado y dejado sin satisfacer. El anabaptismo, que se propaga desde su punto central, Zúrich, es interceptado por Münzer al sur de Alemania y es, por cierto, a su fuerte impulso que ha de atribuirse el hecho de que Waldshut y los hermanos de Moravia se muevan en una curva de gravitación quiliástica más acelerada.[182] Las comunidades anabaptistas cubren toda Europa central[183] y evidentemente por todas partes se unen fuerzas católicas y protestantes para exterminar con el fuego y la espada al anabaptismo, que sacude los fundamentos –ya de por sí en proceso de desintegración– de la sociedad feudal. La Inquisición habsburga destruye

la sede bohemia del anabaptismo. Los restos del anabaptismo bohemio se dispersan hacia Hungría. Habiendo sido expulsados de allí, sus sucesores se trasladan a Ucrania, donde la comunidad moravia establece lazos con las sectas rusas, hasta que en el siglo XIX la ley del servicio militar obligatorio los empuja a los Estados Unidos, "donde aún ahora, a lo largo del Missouri, florecen sus granjas de hermanos, sus colonias apartadas del mundo, segregadas, y casi como museos, una autentica Icaria del socialismo cristiano".[184]

Otros sectores del anabaptismo encuentran refugio en los Países Bajos. Estas fracciones anabaptistas se unen rápidamente a una nueva secta, la de los melchioritas, que se resuelve por el camino de la violencia.[185] Desde allí el rayo anabaptista cae sobre Münster. El turbulento anabaptismo de Holanda, pronto también de partes lejanas del Imperio, corre hacia la Jerusalén celeste. No obstante, la Jerusalén celeste se desploma y padece el destino de la Jerusalén verdadera, asediada por Tito. De este modo, desaparece la orientación belicosa del anabaptismo, mientras que todavía sigue viva por algún tiempo la de espera pacífica pero así y todo quiliástica realizada por David Joris. Pero finalmente el anabaptismo termina en la "renovación" a través de Meno Simons.[186] La revolución anabaptista hace "insípidamente las paces con del mundo, del mismo modo en que otrora las hiciera el cristianismo primitivo, en una medida aun mayor, e incluso, asombrosamente, se repiten las mismas maneras peculiares del compromiso protestante o católico".[187]

Las últimas oleadas del anabaptismo azotan las costas de Inglaterra y afluyen al protestantismo calvinista.[188] Ya en Cromwell y, con mucha mayor fuerza aún, en los estados coloniales americanos, se impone el puritanismo al modo anabaptista. Pues en virtud de la autodisciplina exigida y del control decalógico, el puritanismo está abierto a las influencias anabaptistas. Así, precisamente, también la declaración de los derechos del hombre e incluso la libertad de consciencia de una espiritualidad no confesional pueden ocurrir al amparo y en el transcurso de un calvinismo que puede radicalizarse, mientras que el luteranismo se sitúa lejos *a limine* de los dos principios fundamentales de la constitución democrático-burguesa.[189] En el ejército de Cromwell, los regimientos de Harrison son el punto de confluencia del anabaptismo.[190] En el Parlamento de los Santos, los partidarios de Harrison buscan suprimir la ley

y la corte de justicia para preparar para el retorno de Cristo a un pueblo liberado de toda mundanidad. Más allá de esto, en vista de que está por venir el Reino de Dios, la propiedad privada y toda autoridad terrenal deben ser destruidas.[191] El Parlamento de los Santos se fractura en una mayoría moderada cromwelliana y una minoría quiliástico-radical, a la cabeza de la cual se encuentra Harrison.[192] Mientras que los líderes de los *levellers*[193] y de los *diggers*[194] –cuyas ideas todavía influyen en Robert Owen,[195] de manera tal que en Inglaterra se establecen lazos inmediatos con al socialismo moderno– finalmente encuentran adhesión entre los cuáqueros, Harrison, el fundador de la secta de los milenaristas o partidarios de la Quinta Monarquía, muere tras un levantamiento sangrientamente sofocado, creyendo firmemente que pronto retornaría a la derecha de Cristo, cuando se erija el Reino de Dios. De este modo, en Inglaterra –y, en lo terminológico, también en Europa– el anabaptismo revolucionario desaparece de las influencias y de la realidad exterior de la historia. La hora del *homo spiritualis* ha llegado y el *homo oeconomicus* forma su regimiento en la sociedad burguesa.

En la Reforma luterana el énfasis está puesto en la escatología individual, pues la sociedad está dejada al arbitrio del mundo. En incisiva y clara oposición al quiliasmo anabaptista, que en la *Confesión de Augsburgo* es tildado expresamente de doctrina judía (como en otros tiempos lo fuera el quiliasmo del cristianismo temprano por parte del Concilio de Éfeso), se enseña que el reino de Cristo es un reino puramente interior.[196]

Recién en el *pietismo* vuelve a presentarse, en un principio en forma muy débil y vacilante, la esperanza en el reino. En el pietismo se presenta, en el ámbito de la iglesia protestante, el ideal de la secta. Sin duda, el pietismo carece de aquella culminación histórico-universal de la espiritualidad del anabaptismo medieval, que interrumpe el regimiento secular y hace sonar la hora del Reino de Dios. El pietismo se agota, sobre todo en Alemania, en una existencia marginal que afecta solo a círculos eclesiásticos y teológicos.[197] Cuando la iglesia protestante se funda en la revelación de la palabra de Dios, que aquella hace confluir con el texto de la Escritura, se les da un nuevo impulso a las corrientes quiliásticas. La Escritura no se concibe entonces solo como suma de la sabiduría de Dios, sino también como teología de la historia, con lo cual se fomenta la interpretación histórico-inmanente del Apocalipsis. En los

Países Bajos, *Cocceius* funda esta teología bíblica en su panegírico *De regno dei,*[198] en medio de los intentos de renovación de la espiritualidad protestante por parte de Gisbert Voet, Brakel, Witzius.[199] El reino de Cristo ya no es idéntico a la interioridad luterana, sino que es concebido como movimiento divino en el transcurso temporal del mundo. A partir de los documentos bíblicos se lee una historia del Reino de Dios como historia de la imagen de la gracia divina, que se va consumando en etapas. Pero el Reino de Dios también es interior y su verdadera sede es el espíritu humano.[200] Así se asocian en Cocceius dos motivos, el bíblico, según el cual ya en el Antiguo Testamento existe la alianza de la gracia entre Dios y el hombre, y el racional, según el cual la relación entre Dios y el hombre está fundada desde un principio y en forma natural sobre el Reino de Dios.[201] En el pietismo se destaca más el primer motivo, mientras que el segundo lo hace especialmente en la teología de la Ilustración.[202]

El "quiliasmo espiritualizado" de Cocceius, quien, vacilante, se limita a demostrar el cumplimiento de los vaticinios en el pasado y el presente pero siempre temerosamente, a fin de profetizar el futuro, cede pronto ante figuras más categóricas. "Cuando, después de Brakel y Labadie, el quiliasmo es trasplantado a Alemania bajo Theodor Undereyck, surge junto a la orientación eclesiástica moderada conducida por Campegius Vitringa y por Friedrich Adolf Lampe una más radical. El revoltoso agitador Heinrich Horche anuncia, basándose en visiones, la proximidad del Juicio y ve en Samuel König, líder del pietismo de Berna, a un correligionario".[203] En 1685 J. W. Petersen y su mujer llevan a cabo el "descubrimiento del quiliasmo" y lo difunden con mucho aspaviento en innumerables escritos. El propio Francke se dedica en forma temporaria a la doctrina, mientras que Spener y el pietismo de Halle se mantienen dentro de una cuidadosa moderación. Spener renuncia a la esperanza de vivenciar el día del Juicio Final, esperanza que Horb, su cuñado, ha elevado a artículo de fe.[204]

En otra gran rama del pietismo, la de Württemberg, surge la teología de la historia del reino, cuyo más influyente portavoz es Johann Albrecht *Bengel*.[205] Bengel ve "los libros bíblicos no como meros libritos de proverbios y ejemplos, ni como restos inconexos de la Antigüedad, a partir de los cuales no puede producirse nada completo, sino como una noticia sin parangón que se da al género humano acerca de la economía divina,

desde el principio hasta el final de todas las cosas, pasando por todas las edades del mundo, como un sistema bello y espléndidamente coherente. Pues si bien cada libro de la Biblia es un todo por sí mismo y cada escritor tiene su propio estilo, uno es el espíritu que sopla a través de todo, una es la idea que impregna todo".[206] Las Sagradas Escrituras proporcionan "un monumento doble, por un lado el conocimiento de Dios, el creador, el redentor, el que da consuelo, de los ángeles, de los hombres, del pecado, de la gracia, etc. y este conocimiento es el más necesario. Pero luego asimismo el talante de la economía doméstica divina en la educación del género humano, en la promesa dada –cumplida o por cumplirse– que dio Cristo, en el gobierno de los pueblos desde los primeros hasta los últimos tiempos".[207] El Reino de Dios, que se basa en Dios y abarca el mundo visible e invisible y muchas eternidades, es el vínculo interno de todas las obras, acciones y revelaciones de Dios. En contraposición con el luteranismo ortodoxo, Bengel concibe el Apocalipsis de Juan como la certificación del Reino de Dios. "El Reino de Dios llega tan lejos cuanto este libro, con su contenido de incomparable riqueza y en su nerviosa brevedad sin igual. De hecho, este libro contiene en sí los misterios más importantes y las circunstancias más peculiares del Reino de Dios y de las adversidades que debe atravesar".[208]

Matemática y Sagradas Escrituras se mezclan en Bengel de una manera que recuerda las cantatas y pasiones de Johann Sebastian Bach, quien cumple con la música el anhelo del barroco protestante en forma similar a la de Bengel con sus escritos apocalípticos.[209] Sin duda, la escatología del barroco es ambigua, ya que una gran parte de sus poesías escatológicas son confesiones personales de una humanidad que piensa la eternidad imprecisa y anhelada bajo las formas de una fe que se ha marchitado.[210] En la sátira *Das jüngste Gericht* [*El Juicio Final*] de Moscherosch la amarga farsa saca provecho de la situación del Juicio Final como oportunidad cómica de inesperada utilidad psicológica. Pero también el quiliasmo de Bengel está vinculado subterráneamente con la Ilustración, "no solo a través de su dominio matemático de la historia y la revelación, sino también a través de ciertas doctrinas comunes que pueden provenir de la gnosis pietista de Jakob Böhme y de Weigel".[211] La representación del "siglo del espíritu" puede ser interpretada como "reino de la razón" ilustrado y como "reino milenario" quiliástico. El *Adam Kadmon* de la

cábala, que en Jakob Böhme resucita como hombre cósmico originario de la ley, se seculariza en la mística pietista-ilustrada, en la medida en que del asentamiento natural de esta ley divina, como "Cristo" o como "virgen Sofía", en el alma individual, se deduce la igualdad íntima de todos los hombres y por lo tanto la indiferencia de toda confesión exterior.[212] Ya Peter Poiret saca esta conclusión, sobre la cual se erige la polémica anticlerical de Dippel y de Gottfried Arnold. Por último, en sus *Unschuldigen Wahrheiten* [*Verdades inocentes*], Johann Christian Edelmann equipara en forma expresa la morada de Sofía y las "ideas innatas" del racionalismo.[213]

LIBRO CUARTO

La escatología filosófica de Europa

La estructura de la escatología filosófica

La tierra copernicana, sobre la cual ya no se extiende ningún cielo divino, es el ámbito en el que ingresa la historia a partir del derrumbe de la ciudad de Dios medieval, a partir del renacimiento y de la Reforma.[1] Sobre esta tierra sin cielo se erige asimismo el Reino de Dios de los anabaptistas. Puesto que se ha conmovido la fe en el otro mundo, en este ámbito también se difunde la alquimia. Sin duda, la analogía entre el *officium divinum* católico y el *magisterium* químico salta a la vista, pero también la distancia se mantiene visible. Pues en el mundo cristiano la verdadera obra de la redención acontece a través del Dios trascendente o de su intermediario.[2] En la alquimia, en cambio, en la que los puentes al otro mundo ya han sido derribados, el propio hombre debe llevar a cabo la obra redentora y, por lo tanto, atribuye el estado de padecimiento y, consecuentemente, también de necesidad de redención a los *anima mundi* ligados al material, al alma del mundo insuflada en la materia.[3] La obra católica del hombre acontece en honor al Dios redentor, como respuesta a la palabra de la redención. El hombre protestante renuncia a cualquier obra en honor a Dios, dado que ya no tiene el presupuesto ptolomeico de la unidad de cielo y tierra, y deja librada la redención a la gracia pura. La obra alquímica se basa positivamente en la tierra copernicana desprovista de cielo y representa los esfuerzos del hombre como salvador que redime el alma del mundo adormecida en la materia y a la espera de redención. El cristiano católico se gana *ex opere operato* los frutos de la gracia; el

cristiano protestante, puesto que se encuentra sobre la tierra copernicana y ya no ve ningún cielo sobre sí al cual poder ofrendar su obra, se hace regalar gratuitamente la gracia, como gracia pura. El alquimista, en cambio, se consigue *ex opere operantis* un medio de salvación de la vida, que para él sustituye el medio eclesiástico de la gracia (de la iglesia) o que completa la obra divina de la redención (generada por Dios).

Así *Paracelso,* que se encuentra en el punto de inflexión entre la Edad Media ptolomeica y la Modernidad copernicana, concibe al hombre como *operator* que conduce el mundo incompleto a la consumación "por encargo de Dios". Con todo, "la fórmula alquimista del *deo concendente* se transforma con demasiada facilidad en un *deo accendente*. El lazo trascendente se disuelve en una relación accidental, inesencial, que permite finalmente que la autoredención activa se comporte en forma totalmente autónoma",[4] cosa que también hacen los sucesores de Paracelso. La visión del mundo de Paracelso se apoya sobre la base de la escatología joaquina. Paracelso espera el retorno de la comunidad apostólica: debe nacer un nuevo pueblo, una nueva ley. Paracelso cree en un renacimiento cósmico, en el cual todo lo viejo se transforme en algo completamente nuevo.[5] Sin ninguna duda, las expectativas de salvación de Paracelso están vinculadas con la teología joaquina de la historia, pues en varios pasajes Paracelso habla de las tres eras universales de Joaquín, de la era del Padre, la del Hijo y del futuro reino del Espíritu Santo, en el sentido de la escatología espiritual franciscana. Paracelso vaticina también la aparición de Elías y sus sucesores lo identifican incluso a él mismo con la figura de Elías. Elías, el artista o el *reparatur omnium*, es el gran heredero y vocero de la tradición alquímica, que sacará a la luz los misterios ocultos del cosmos.[6] En este sentido, también los rosacruces hablan de la figura de Elías como el precursor de la nueva era y, en los siglos XVII y XVIII, los pietistas alimentan sus esperanzas a partir de la misma fuente. La doctrina pietista del renacimiento se vincula con el acervo de ideas de Paracelso. El título de uno de los escritos de Dippel esclarece esta conexión en forma contundente: *Retirade der luterischen Orthodoxie hinter eine von einigen Leibnizischen Ingenieurs aufgeworfene Schanze* [*Retirada de la ortodoxia luterana tras una fortificación erigida por algún ingeniero leibniziano*].

Leibniz se ubica en el punto de inflexión entre la visión alquímica del mundo y la cosmovisión de las ciencias naturales. Por un lado, Leibniz permanece "en deuda desde sus años de estudio en Nürnberg con la tradición alquímico-rosacruz en un grado mucho más elevado de lo que se infiere de las exposiciones de la historia de la filosofía".[7] Por otro lado, Leibniz inaugura la era de las ciencias naturales modernas, que se basa en "el giro copernicano" y que en la introducción a su *Crítica de la razón pura* Kant describe de una manera válida. Mientras que en la Edad Media el conocimiento se rige según los objetos, el axioma de la metafísica científico-moderna es que son los objetos los que deben orientarse según el conocimiento del sujeto.[8] La humanidad copernicana ya no concibe el mundo como algo que surge en forma independiente del sujeto cognoscente, por ejemplo, creado por Dios, sino que concibe el mundo antes bien como un producto propio.[9] Este giro no procede en primer lugar de Kant, sino que se basa en el giro de la imagen ptolemeico-medieval del mundo a la copernicano-moderna. Kant solo ha descripto con claridad las consecuencias de este giro para la metafísica. Precisamente de este giro surge asimismo la filosofía de la historia de Vico, que piensa que la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza por el hecho de que una la hemos hecho nosotros y la otra no.[10] Hay un camino de desarrollo rectilíneo que conduce del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes y Spinoza, hasta Leibniz, cuyo motivo decisivo, presente en múltiples variaciones, es el axioma de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por el sujeto porque y en la medida en que ha sido producido por el propio sujeto.[11] "Y los métodos de la matemática y de la geometría, el método constructivo, de producción del objeto a partir de los presupuestos formales de una objetividad general, y luego los métodos de la física matemática, se convierten así en indicadores y en criterios de la filosofía, del conocimiento del mundo como totalidad.".[12] Así se explica el hecho de que todo el desarrollo filosófico de la Modernidad tenga lugar en constante interacción Wechselwirkung con el desarrollo de las ciencias naturales, cuyo desarrollo a su vez está en interacción con la técnica, que se racionaliza permanentemente.

El *mos geometricus* es la exigencia de la total comprensibilidad del mundo hasta el ideal de una *matesis universalis*, exigida por la astronomía, por ejemplo, como "fórmula del mundo".[13] El "saber" forma de

manera autónoma nuevas categorías del ser: las leyes universales, según las cuales la ciencia se empeña en explicar los fenómenos, están en forma eterna y atemporal "*in mente divina*". El hecho de que Dios haya elegido el mejor de los mundos se ajusta a un "*mechanismus metaphysicus*".[14] El mundo temporal despliega las ideas en él preformadas, hasta que estas coinciden con las ideas de Dios. Así, la "ley" del progreso es asociada al resto de las leyes de las ciencias naturales, sin reconocer en primer lugar su carácter postulativo.[15] Pero la ley del progreso es asumido por la actitud de confianza. El individuo debe superar sus límites. Dado que el individuo debe consumarse pero que esta vida no basta para ello, se hace "necesaria" la aceptación de la inmortalidad. Tanto el hombre de Lutero, seguro de la salvación, como el hombre de Leibniz, seguro del desarrollo, reflexionan: muerte donde está tu espina.[16] La la actitud de confianza se refiere también al destino moral del alma, que está en discusión en las teodiceas. Las teodiceas, que transmiten de la mejor manera los empeños del siglo, desde Leibniz hasta Nicolai, en la teología y la filosofía, en el pietismo y la poesía, intentan la "rehabilitación" de lo bueno y la "impugnación" de lo malo.[17]

Pero en la teodicea leibniziana se insinúa con mayor profundidad una nueva filosofía de la historia,[18] en cuyo centro se encuentra el Reino de Dios y que, pasando por Lessing, se transmite al idealismo alemán. Todavía Hegel concibe su *Filosofía de la historia universal* como "la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia".[19] En contraposición al racionalismo dogmático, Leibniz y el idealismo alemán conciben la irracionalidad de lo dado como tarea.[20] Como sucede en la matemática, cuya tarea es probar que el contenido que en un principio aparece como dado ha sido producido, también en la metafísica de la teodicea la facticidad es resuelta en necesidad. Esta tendencia fundamental de la filosofía leibniziana es retomada en la filosofía de Maimónides como resolución del problema de la cosa en sí y de la "casualidad inteligible". Maimónides influye en forma decisiva en Fichte y, a través de este, en el desarrollo posterior del idealismo alemán.[21]

En la teodicea, la Providencia se vuelve idéntica al "desarrollo conforme a la ley de la razón" y este a la "educación del género humano", en la cual el "castigo" solo tiene sentido como pasaje. De este modo, se reproduce la constelación de la teología de Orígenes. Así como en

Orígenes se encuentran lo cristiano y lo antiguo, así en el siglo XVII la escatología apocalíptica cristiana confluye con la imagen estática del mundo de la ciencia, que, pasando por encima del Renacimiento, se remite a la tradición de la Antigüedad. Del encuentro de lo antiguo y lo cristiano nace la apocatástasis de Orígenes, que media entre el eterno retorno antiguo y la tensión cristiana hacia el *éschaton*. La doctrina del "restablecimiento de todas las cosas" entusiasma tanto al pietismo místico como a la Ilustración pietista. El pietismo comparte con la Ilustración la confianza con respecto a la superación definitiva del mal.[22] Los discípulos de Böhme, Petersen y Arnold y la mayoría de los partidarios del pietismo místico difunden la doctrina del restablecimiento de todas las cosas, que cautiva los espíritus hasta el punto de ir desplazando paulatinamente las inminentes expectativas quiliásticas y convertirse en el verdadero meollo de la cuestión escatológica en el Iluminismo pietista.[23] *Oetinger* acepta sin reservas en sus escritos la doctrina del "restablecimiento de todas las cosas" pero se propone tratarla desde el punto de vista esotérico.[24] Philipp M. Hahn la adopta de Oetinger y así esta pasa al amplio círculo del pietismo de Württemberg. La explicación más detallada de Oetinger acerca del autoagotamiento del mal remite claramente a la escatología del idealismo alemán, en particular a Schelling. En su apología de Sócrates, Eberhard se convierte en el portavoz de la doctrina de la apocatástasis y, pasando por Gottsched y Klopstock, se cierra el círculo que lleva a la Ilustración.[25] Sin embargo, a través de la doctrina del retorno de todas las cosas la idea del infierno eterno se vuelve contradictoria y es negada cada vez más, desde un punto de vista optimista ilustrado. Recién *Lessing*, retrotrayéndose a Leibniz, vuelve a acoger la pregunta en su completa profundidad: en este punto el esquema de la Ilustración se destruye.

La ley del progreso, que es asumida por la actitud de confianza, atañe también y sobre todo a la historia, en la cual la idea del progreso es incluso evidente. De esta actitud se deriva la verdadera ciencia de la historia,[26] que, explotando un material enorme, dota a la humanidad ilustrada de una biografía de la humanidad, en cuyo final esta puede postularse a sí misma. Voltaire es el primero en ordenar el material de la historia según el principio del contenido de razón inmanente, creando de este modo el concepto de historia de la cultura. El esquema de la historia ilustrada de la cultura es una simple línea ascendente, que se divide según las tres

fuerzas espirituales del hombre "universal": la sensibilidad, la imaginación y la razón. La razón, en tanto superación de los estadios previos, se vuelve la meta definitiva de la historia, que se identifica con la época del Iluminismo.[27]

La unidad inmediata de un aspecto histórico extremo (teleológico) y un aspecto ahistórico extremo (axiológico) constituye, como en la *Edad Media,* el verdadero rasgo distintivo del sistema de la *Ilustración.* A una absoluta lejanía respecto de las cosas últimas se asocia un ingenuo orientarse a partir de ellas, que también afecta al quiliasmo. El escarnio de Semler con respecto al Apocalipsis de Juan desemboca en la *Historia crítica del quiliasmo* de Corrodi, que describe una "historia de la enfermedad del alma".[28] La historia crítica del quiliasmo ha sido escrita desde el punto de vista de la eternidad deística culturalmente bienaventurada de la Ilustración. Finalmente, Reimarus destruye los últimos restos de la escatología bíblica cristiana, en la medida en que, desde la perspectiva de la crítica textual, concibe el "milagro" de la resurrección como un "engaño" de los discípulos.

En la medida en que el racionalismo, al igual que la escolástica de la Edad Media, surge con la pretensión de representar el método universal para el conocimiento del ser en su conjunto, la pregunta por la relación entre el sistema racional y los hechos irracionales de la vida se vuelve crucial.[29] Pues todo sistema racional se da necesariamente de bruces con los límites de la *irracionalidad.*[30] Así, por ejemplo, la representación de la Ilustración del progreso rectilíneo de la historia es sacudida por el hecho de posibles retrocesos y degeneraciones. El terremoto de Lisboa, que sacudió de la manera más profunda todo el mundo de la Ilustración, puede considerarse un síntoma, ya que súbitamente queda claro lo que por lo general permanece velado y encubierto: el hecho de que el sistema del racionalismo se ha topado con un límite insuperable e inesperado. Para que el fundamento mismo de la nueva visión del mundo no tambalee, ha de encontrarse un nuevo esquema de desarrollo, que asocie progreso y degeneración.[31] De este modo se inaugura una nueva modalidad de la escatología: se anuncia la dialéctica de la historia del idealismo.

Pero para la historia del idealismo alemán es determinante el hecho de que la escatología del cristianismo antiguo, subterránea y apócrifa, por así decir, se prolongue en el pietismo, junto a la Ilustración, conser-

vando así el saber sobre el mal radical. Según el idealismo alemán, allí donde no se tiene en cuenta el peso del lado irracional del ser, domina, el "dogmatismo" filosófico de la Ilustración, que equipara ingenuamente las formas de su conceptualidad a las estructuras de la realidad.[32] En la medida en que la filosofía del idealismo alemán destruye las ilusiones del *dogmatismo* filosófico de la Ilustración, se da de bruces rápidamente con la limitación de los hechos y al querer abarcar el mundo en su totalidad, el idealismo alemán debe transitar el "camino hacia el interior".[33] Tal vez Schiller pone al descubierto de un modo más claro que los sistemas filosóficos este fundamento del idealismo alemán, cuando opina: "Porque, digámoslo de una vez: sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y *sólo es plenamente hombre cuando juega*".[34] Así, en el idealismo alemán, el *principio estético* es tensado mucho más allá de la estética y transformado en el fundamento de la vida.[35] Pero en el mundo de la representación, en el arte o en la idea, todo puede ser zanjado interiormente, pues no se exige ninguna acción que quiebre el hechizo de la interioridad. En este punto, la visión deísta-trascendente (Kierkegaard) y la ateo-materialista (Marx) se encuentran como crítica revolucionaria del arte y de la filosofía. Su crítica acomete con el concepto hegeliano de realidad. Kierkegaard se dirige ininterrumpidamente en contra de la aprehensión de la realidad a través de la razón, ya que un sistema nunca puede captar la realidad. La elevación del *factum brutum* de los hechos mismos –que en el sistema del idealismo alemán es idéntico a la negación– a única realidad decisiva vincula a Kierkegaard con los hegelianos de izquierda y con Marx.[36] Pues también la crítica de Marx a Hegel se dirige en contra de la unidad, afirmada por Hegel, entre razón y realidad, que Hegel reconcilia solo "en el concepto", de modo tal que la existencia se mistifica en idea. En la medida en que Hegel mistifica la empiria, el contenido de su filosofía idealista se convierte en el "materialismo más craso", ya que el sistema hegeliano justifica filosóficamente lo fácticamente existente: "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo".[37]

Lessing

Lessing se encuentra en medio del fragor de la batalla de las cosmovisiones, entre la Ilustración racionalista, el pietismo ilustrado, la ortodoxia protestante y los primeros puntos de arranque del idealismo alemán. En Lessing la pregunta por la esencia de la historia se plantea en forma consciente: ¿cómo se relaciona el cristianismo ahistórico de la razón con el desarrollo histórico del cristianismo?, o, en términos más generales: ¿qué relación existe entre el *a priori* del sistema y el *a posteriori* de la historia?[38] En la parábola de los anillos, Lessing hace confluir todos los afluentes históricos a la cuenca de la religiosidad de Nathan. Lessing edita asimismo los fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel. En estos fragmentos, *Reimarus* destruye definitivamente los cimientos de la escatología del cristianismo antiguo, en la medida en que aísla al Jesús histórico de la idea de Cristo y coloca la figura histórica de Jesús en la historia. La resurrección, que encierra en sí el misterio del cristianismo, es representada como engaño de los discípulos. En su juicio sobre el Apocalipsis de Juan, Lessing está de acuerdo con Semler y con Reimarus.

Y, sin embargo, ya Hegel señala que Lessing vive en una profundidad del espíritu completamente distinta a la que sus amigos y el mundo en general suponen. Tal vez la posición de Lessing en la historia de la literatura encubra las profundidades de su existencia, que se expresan en los escritos *teológicos*, al margen de toda actividad literaria. A todas las afirmaciones de fe objetivas, Lessing les opone su credo: "'Donde la religión revelada prueba demasiado, es donde menos prueba'. ¿Por qué no esperar una vida futura con la misma tranquilidad con que se espera que llegue el próximo día? Esta razón contra la astrología es una razón contra la religión revelada. Aunque fuera verdad que hay un arte de conocer el futuro, deberíamos preferir no aprenderla. Aunque fuera verdad que hay una religión que nos informa de una manera completamente indudable sobre aquella vida, deberíamos preferir no prestarle atención a esa religión".[39]

Lessing se coloca de golpe por encima de ambos frentes: por encima de la matemática de la economía de la salvación de Bengel, por encima de la fenomenología del más allá de Oetinger, de la topografía celeste de Swedenborg, de la detentación segura y dogmática de la verdad de

un Goetze, pero también por encima de la contraprueba racionalista y de la superación ilustrada del infierno de Eberhard.[40] La objeción fundamental de Lessing pasa por alto el *qué* de la afirmación particular y pone en cuestión su *cómo*. Va en contra de una escatología objetual-objetiva que se comporta como una ciencia, en pro de una interioridad subjetiva del *éschaton*. Con Reimarus se derrumba justamente toda escatología metafísico-cristiana y surge la posibilidad de una escatología kantiano-trascendental. Esta ya no se apoya en las muletas de la escritura, que desde hace mucho se han vuelto cuestionables, ni tampoco se sabe en posesión segura de la verdad ilustrada del racionalismo, sino que la *escatología trascendental* presupone la *subjetividad* como base de todo y hace de esta la condición de toda posibilidad de conocimiento: como autoconocimiento, autoapocalipsis.[41] En el idealismo alemán, la filosofía trascendental se vuelve "directamente metodología del Apocalipsis interior".[42] Todos los Apocalipsis de la naturaleza y la historia, todas las trompetas y las copas de la ira, todos los incendios del mundo y los nuevos paraísos no son más que un escenario erigido y una parábola, variaciones del único Apocalipsis real, el del hombre.[43] Bajo este presupuesto de la escatología trascendental, Lessing puede remontarse a las parábolas exotéricas de la escatología metafísico-cristiana. Lessing se remite para esto a Leibniz, que "No hacía ni más ni menos que lo que procuraron hacer todos los filósofos antiguos en sus exposiciones *exotéricas*. Practicaba una prudencia que a nuestros filósofos [de la Ilustración] contemporáneos, sapientísimos ellos, les parece sin importancia. *Leibniz* dejaba a un lado su sistema y procuraba llevar hacia la verdad a cada cual por el mismo camino en que lo encontraba".[44] En esta disertación Lessing defiende la eternidad del infierno en la forma de una defensa de la opinión de Leibniz. "¿Quiero yo acaso hacer a *Leibniz* aún más sospechoso de no haber hecho más que fingir ante los ortodoxos? ¿O es que quiero hacerlo ortodoxo en serio, escandalizando a nuestros filósofos? Ni una cosa ni otra". Lessing pone la opinión de Leibniz más allá de los dos frentes exotéricos de la ortodoxia del cristianismo antiguo y de la Ilustración racionalista. "Concedo que *Leibniz* trató muy *exotéricamente* la teoría de la condenación eterna y que *esotéricamente* se habría expresado muy diversamente sobre ella".[45] Pero precisamente a aquel esoterismo ilustrado, que se sabe en posesión de la verdad, Lessing prefiere, junto con Leibniz, la escatología del

cristianismo antiguo. "De lo que estoy persuadido y lo que creo estar en condiciones de demostrar, es que *Leibniz* aceptó la doctrina común sobre la condenación, con todas sus razones exotéricas: más aún, que consolidó con nuevas razones dicha doctrina sólo por una cosa, a saber, porque vio que coincidía, más que su contraria, con una gran verdad de su filosofía esotérica (…). Pero vio que incluso en esa concepción burda y vasta había más verdad que en los conceptos, igualmente burdos y vastos, de los fanáticos defensores de la recapitulación. Y sólo esto lo movió a preferir pasarse un poco con los ortodoxos antes que quedarse corto con los otros".[46] Con Leibniz, Lessing entiende por condenación eterna "la progresión continua que, mediante gradaciones infinitas, une al uno y al otro estado, al cielo y al infierno, sin que pierdan nunca ninguno de los dos su denominación relativa".[47] De este modo, Lessing se ubica ya en la escatología del idealismo alemán, en la que "el infierno es el fundamento de la naturaleza, así como la naturaleza es el fundamento, la base del cielo".[48] Pues "esa separación total[xxiv] que entre el cielo y el infierno pone el modo vulgar de pensar", contradice "a la esencia del alma, como se ve claramente por el hecho de que el alma no es capaz de sentimientos tan puros que, hasta en el mínimo espacio de tiempo, sean o puramente agradables o puramente desagradables; por no decir nada de su capacidad de estar en un estado en el que no tuviera más que esas puras sensaciones de una clase o de la otra (…). Pues que, si es verdad que el mejor de los hombres tiene también muchas cosas malas y el peor de los hombres no está en ayuno de todo bien, resulta que a aquél tendrían que seguirlo al cielo también las consecuencias del mal, y a éste tendrían que acompañarlo al infierno las consecuencias del propio bien; cada cual tendrá que encontrar aún su infierno en el cielo o su cielo en el infierno".[49] Recién ahora se puede sondear la profundidad del último escrito de Lessing, que es la carta magna del quiliasmo filosófico. En *La educación del género humano*, Lessing se suma a las filas de los más grandes de la teología cristiana: Orígenes y Joaquín.

Orígenes es la base que sustenta la educación del género humano. Pues los motivos conductores de la teología origenista, *prónoia* y *paidéusis,*[50]

---

xxiv El traductor de la edición según la cual se cita incurre aquí en un error, que rectificamos: en donde dice "Esta separación total…" debería decir "Esa separación usual…" [N. de la T.].

recorren asimismo la escatología de Lessing. En la economía de la salvación de Orígenes solo existe un camino, el de la educación.[51] Pues, si la Providencia divina se propone reconducir las almas, pero teniendo que dejar a salvo también la libertad del hombre, solo existe el camino de la educación.[52] Solo por este camino puede alcanzarse la meta de la perfección de todos, sin que la libertad resulte menoscabada. Por lo tanto, tanto en *Orígenes* como en *Lessing, la* Providencia *–prónoia–* es idéntica a la educación, *paidéusis*. Para Orígenes, la educación de los seres racionales libres a través de la Providencia es el punto "central del cristianismo", que "se expresa en cada una de las partes de su teología".[53] Orígenes piensa que la educación se realiza "a través de la creación del mundo visible, de la filosofía, del judaísmo, del Logos, de la vida en la iglesia y del desarrollo futuro".[54] La idea de desarrollo brinda una respuesta a todos los problemas de la teodicea. La verdadera obra de Orígenes es "haber transformado el cristianismo en idealismo pedagógico".[55]

Este "resumen" del sistema de Orígenes se ajusta tal vez mejor a Lessing, ya que la escatología de Lessing puede ser caracterizada con seguridad como idealismo pedagógico. En *La educación del género humano*, Lessing despliega el idealismo pedagógico: "La educación es una revelación que acontece al individuo, y la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano".[56] "Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano".[57] Lessing se representa la revelación como una educación del género humano. La educación garantiza la libertad del hombre, libertad que tampoco la revelación se propone menoscabar. "La educación no le da al hombre nada que no pueda alcanzar éste por sí mismo (…); sólo que lo tiene más fácil y rápidamente. Igualmente, la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma".[58]

De la idea de la educación se deduce que la Providencia divina asciende hacia su meta por grados. "Y así como no es pedagógicamente indiferente el orden en que se desarrollan las fuerzas del hombre, así como la educación no puede dárselo todo de una al hombre, del mismo modo tuvo que guardar Dios en su revelación un orden, una cierta medida".[59] Después del pecado original,[60] que expresa que el hombre no podía mantenerse por sí solo a la altura determinada por Dios, los grados de la

revelación conducen en primer lugar más allá de Israel. Dios "escogió *un pueblo* para darle una educación particular. Y escogió precisamente al pueblo más grosero, al más indisciplinado, para poder empezar con él desde el principio".[61] "Así, pues, al principio diose a conocer Dios a este pueblo meramente como el dios de sus padres, no más que por darles a entender y acostumbrarlos a la idea de que también les correspondía tener un dios".[62] "Pero, preguntará alguien, ¿para qué educar a tan rudo pueblo, un pueblo con el que tenía que empezar Dios tan de abajo? Contesto: Para poder utilizar luego en el decurso del tiempo con tanta mayor seguridad como educadores de todos los demás pueblos a algunos miembros de ese pueblo. En él educó a los futuros educadores del género humano. Eso vinieron a ser los judíos; sólo judíos podían llegar a serlo, solo varones de un pueblo educado así".[63] Así la historia de Israel apunta a Cristo. "Lo que hace falta es que venga un pedagogo mejor y que le quite de las manos al niño ese libro elemental ya exhausto. – Y vino Cristo".[64] Pero entretanto también la otra parte del género humano, los griegos y los romanos, "Había llegado en el ejercicio de su razón tan adelante (…), que para sus acciones morales necesitaba y era capaz de servirse de motivaciones más nobles y dignas que los premios y castigos con que hasta entonces fuera orientada".[65] "Ya era hora de que un vida otra, verdadera, esperada para después de esta, cobrara influencia sobre sus actos. Y así se convirtió Cristo en el primer maestro auténtico, práctico, de la inmortalidad del alma".[66]

La idea de la educación determina también el desarrollo futuro. "La educación tiene su meta, tanto la educación del género humano como la del individuo. Lo que se educa, para algo se educa".[67] Con mucha mayor razón que de Orígenes, que aún lleva en sí otros estratos muy diferentes, es de Lessing de quien puede decirse que transformó el cristianismo en idealismo pedagógico. Si la idea del idealismo pedagógico está determinada a partir de Orígenes, la meta de la escatología de Lessing está modelada por la profecía joaquina. El Antiguo y el Nuevo Testamento son los libros elementales de la humanidad. "Pero todo libro elemental sirve sólo para una cierta edad. Entretener al niño con el libro elemental más tiempo del que se tenía pensado, le resulta perjudicial".[68] Así como con relación a la doctrina de la unidad de Dios ya podemos ahora prescindir del Antiguo Testamento; así, poco a poco, con relación a la doctrina

de la inmortalidad del alma empezamos a poder prescindir también del Nuevo Testamento. "Llegará ese tiempo desierto, el tiempo de *un nuevo Evangelio* eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento. Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV [Joaquín y los espirituales] tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eteno y se equivocaron solamente en anunciar tan próxima su irrupción. Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo*, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el Antiguo Testamento. Ellos mantenían una misma Economía de un mismo Dios: siempre –para decirlo con mi lenguaje– el mismo plan de la educación general del género humano".[69]

La *ecclesia spiritualis* joaquina no es una *civitas platonica*, sino que es concebida como una por venir. Asimismo, también en Lessing el tiempo de un nuevo Evangelio eterno no es pensado como utopía, sino como un tiempo por venir. En general la esencia de la *utopía* debe escindirse del qu*iliasmo*, ya que la utopía corresponde a una humanidad esencialmente política y emana del espíritu político.[70] El estado es el receptáculo en el que se cumple el sentido de esta humanidad. Solo que en la utopía las condiciones ideales que, como dice Platón, son posibles únicamente "en el pensamiento", son producidas artificialmente. Solo así el presente del estado está escindido de su idealidad. También en la idealidad de la utopía el estado real sigue siendo un punto de orientación.[71] Así se explica el hecho de que los griegos y el Renacimiento sean los dos puntos culminantes en la historia de la utopía. En su *Utopía*, Moro acoge realmente la tradición de la Antigüedad. En el quiliasmo, en cambio, nunca están en acción las fuerzas políticas o fuerzas análogas a la política, antes bien las anárquicas. Sin duda, también el reino quiliástico está "sobre la tierra" y su ubicación geográfica puede incluso señalarse como la Jerusalén terrenal. Pero a pesar de esta "determinación espacial", el reino quiliástico ya no es un país terrenal, lo cual escinde en forma fundamental al quiliasmo de la utopía.[72] Un cotejo de los ordenamientos singulares de la utopía y los acontecimientos de Münster echa súbitamente luz a la diferencia entre utopía y quiliasmo. El reino milenario no es fundado, sino que viene, no está en algún lugar, sino que acontece, no es descubierto, sino esperado.

El quiliasmo filosófico es anárquico y se dice que Lessing albergaba la más viva repugnancia ante "lo absurdo y nefasto de todas las maquinaciones morales y políticas". En una ocasión, conversando, Lessing se acalora tanto que afirma que toda "la sociedad burguesa debe ser aún superada y, por más extraordinario que suene, esto está muy cerca de la verdad. Los hombres recién serán bien gobernados cuando ya no necesiten ningún gobierno".[73] Esta "transformación interior" debe ser producida por la alianza libre "entre los más nobles y sabios", quienes, más allá de todos los límites nacionales, religiosos y burgueses, se tienden la mano en la alianza ideal de los masones.

Así, también en el quiliasmo filosófico resuena suavemente el motivo del Reino de Dios que está sobre la tierra. Este motivo del "sobre la tierra" se vuelve cada vez más fuerte en el transcurso de la historia del quiliasmo filosófico. En Kant las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* desembocan en *La paz perpetua*, que es asegurada "mediante su propio provecho recíproco. Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos".[74] Si en Hegel mundo y espíritu todavía están en equilibrio en el espíritu-del-mundo, en los hegelianos de izquierda prevalece el aspecto del "mundo": el espíritu del tiempo [*Geist der Zeit*] se convierte en espíritu de la época [*Zeitgeist*] (Ruge) y el espíritu del mundo [*Weltgeist*] en ideología del mundo [*Ideologie der Welt*] (Marx).

Fritz Gerlich fue el primero en examinar a fondo el sistema marxista bajo el principio del quiliasmo. "Pero para la demostración del origen es necesario poder mostrar las conexiones entre Lessing y Marx. Se las designa con los nombres de Kant, Fichte, Hegel y Weitling. Con Hegel, en tanto maestro de Marx, hemos tocado pues la meta, a saber, el marxismo. Si puede erigirse este puente de Marx a Lessing, está dada también, de este modo, la conexión con el quiliasmo, sobre el que se apoya Lessing. Entonces, el marxismo prueba ser un hijo del quiliasmo moderno, no solo desde el punto de vista dogmático, sino también desde el histórico".[75] Gerlich designa las "estaciones" de un modo sin duda unilateral y muy fuertemente reduccionista, ya que él, al igual que los que lo emularon, muestra el aspecto quiliástico al margen del trabajo filosófico, en lugar de exponer el *éschaton* que palpita en el corazón del idealismo alemán.

Kant coloca, con razón, el primer pensamiento de Copérnico a la cabeza de la *Crítica de la razón pura*, pues el sistema kantiano es la filosofía de la humanidad copernicana. El mundo copernicano es una tierra, sobre la cual ya no se arquea ningún cielo que sea imagen original de la tierra. Por eso, la humanidad copernicana no se acerca a su esencia si el mundo se acerca a una imagen original superior. Dado que el espacio entre cielo y tierra perdió su sentido, la humanidad copernicana busca revolucionar el mundo en función de un ideal que, en tanto postulado, solo puede ser realizado en el transcurso del tiempo. El ideal ya no es la idea platónica, cuya morada se encuentra en lo alto, sino que se sitúa en el futuro. En el mundo ptolomeico, en el que la tierra tiene un cielo sobre sí, domina el *eros platonico,* que acerca recíprocamente el arriba y el abajo. En el mundo copernicano, en el que arriba y abajo pierden sentido, domina el *espíritu,* que tiende dialécticamente hacia adelante.[76] La filosofía de la humanidad copernicana es la filosofía del espíritu y Kant prueba ser, ya desde el punto de arranque, el filósofo del espíritu.

Mientras que el mundo de la humanidad ptolomeica se consuma en el diálogo entre el yo y el tú, Dios y el hombre intercambian réplicas y contrarréplicas, cielo y tierra son interlocutores de una conversación, en la humanidad copernicana toda palabra queda sin respuesta: monólogo.[77] Dado que el espacio se vuelve infinito y vacío, en él se mueven tan solo cuerpos muertos según leyes inmutables, que son solo las leyes de la razón autónoma de la humanidad copernicana. Un objeto solo puede ser conocido por la humanidad copernicana en la medida en que ha sido producido por esta misma. Para la humanidad copernicana, Bacon de Verulamio, Galileo, Torricelli, así como más tarde para todos los investigadores de la naturaleza "se encendió una luz". "Comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan; que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar (!) a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita".[78] La naturaleza no responde libremente

a la palabra del hombre, sino que "La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valer por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], debe dirigirse hacia la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga (!) a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea".[79]

Exactamente esto es lo que Kant se propone lograr para la metafísica, la cual "no ha tenido hasta ahora un destino tan favorable que haya podido tomar la marcha segura de una ciencia"[80] Kant sostiene que "los ejemplos de la matemática y de la ciencia de la naturaleza (…) serían suficientemente notables para que se reflexionara acerca de los elementos esenciales del cambio de modo de pensar que a ellas les ha resultado tan ventajoso, y para imitarlas, al menos a manera de ensayo, en la medida en que lo admite la analogía de ellas, como conocimientos racionales, con la metafísica".[81] Mientras que hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debería regirse según los objetos, pero, bajo este presupuesto, han fracasado todas las tentativas de establecer algo acerca de estos mediante conceptos *a priori*, Kant se propone tomar el camino inverso. "Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse según nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno al espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas. Ahora bien, en la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, en lo que concierne a la *intuición* de los objetos".[82]

Puesto que el cielo ya no responde a la alocución humana, se lo obliga a prestar declaración, al igual que un juez en ejercicio de su cargo obliga a los testigos. Sin duda, el cielo *obligado* se confina cada vez más en el silencio y la palabra humana expresa ahora los signos de la razón que

re-fleja, que se refleja a sí misma y se precipita solo al espacio vacío y no hacia Dios. Por consiguiente, la *oración*, en tanto oficio divino interior y formal, se vuelve una "locura supersticiosa".[83] Solo se sigue admitiendo el "espíritu de oración", que puede tener lugar incesantemente en el hombre. Pues "En aquel deseo, que es el espíritu de la oración, el hombre busca obrar sólo sobre sí mismo (para vivificación de sus intenciones por medio de *la idea de Dios*), pero en éste, cuando se explica mediante palabras, y por lo tanto externamente, busca obrar sobre Dios. En el primer sentido puede una oración tener lugar con plena sinceridad aunque el hombre no se atribuya poder aseverar la existencia de Dios como plenamente cierta; en la segunda forma, como *alocución*, el hombre acepta este objeto supremo como personalmente presente (…). Que un hombre sea encontrado hablando en voz alta consigo mismo lo pone en primer lugar bajo la sospecha de que tenga un pequeño acceso de locura; igualmente se le juzga así (no del todo sin razón) si se lo encuentra, estando él solo, en una ocupación o actitud que sólo puede tener aquel que tiene fuera de sí a alguien ante los ojos".[84]

El *giro* de la humanidad ptolomeica a la copernicana no se consuma repentinamente. No comienza recién con Copérnico, sino que los inicios del giro se remontan hasta Joaquín, que aclara que en la era del Espíritu Santo el símil de copia e imagen original ha sido superado. En lugar de la unión de cielo y tierra, que, para la iglesia católica, se consuma en el misterio de la misa, surge el reino terrenal del espíritu. El "giro copernicano", que contiene el giro del eros al espíritu, se consuma por primera vez claramente en la filosofía en el sistema kantiano. La palabra clave de todos los joaquinos –desde los espirituales, pasando por Münzer y Sebastian Frank, por Böhme y Lessing, hasta el idealismo alemán– es *espíritu*. Con el "espíritu" se combate el sacramento de la iglesia católica, la palabra de la iglesia luterana, el dogma de la ortodoxia, el dogmatismo en la filosofía, el sistema de la sociedad burguesa.

Pero mientras que el Espíritu Santo de Joaquín y de los espirituales es concebido aún como revelación –por cierto, más a la manera de una iluminación–, en el acto de la *re-flectio*, de la autorreflexión, el espíritu racional entra él mismo dentro de su propio campo de visión, en su limitación, como la raíz de su propia posibilidad. Pues el ser del espíritu tiene su esencia a partir de sí y así se pone a sí mismo su límite. El

nómos es el verdadero *autós*. Así, la última escatología del espíritu se revela como identidad de *nómos* y *autós*. En la autonomía, el *nómos* es idéntico al *autós*. Las cosas últimas ya no son el *héteros nómos*, Dios y las cosas del mundo, sino el presupuesto del propio ser del espíritu. La escatología trascendental ocupa el lugar de la escatología metafísica. En la revelación de la razón, se corre el velo del santuario de Sais, a fin de que la razón se comprenda a sí misma en la revelación.[85] La revelación de la razón no puede equipararse a los otros descubrimientos, sino que más bien se antepone al resto: porque solo a través de la revelación de la razón se legitiman todos los demás *éschata* en general. "Así, la filosofía trascendental se convierte directamente en metodología del Apocalipsis interior".[86]

No obstante, si la escatología trascendental no solo es presentida, como en Lessing, sino realmente llevada a cabo, Kant puede recurrir, con aún más razón que Lessing, a los símiles exotéricos de la escatología metafísica. De este modo, Kant practica "una prudencia que a nuestros filósofos contemporáneos, sapientísimos ellos, les parece sin importancia",[87] pero que Lessing cree haber encontrado en Leibniz. También Kant "dejaba a un lado su sistema" y buscaba los símiles exotéricos de la escatología metafísica, porque reconoció que esta "coincidía (…) con una gran verdad de su filosofía esotérica" mejor que el sistema del racionalismo. "Claro que no la [doctrina de la condenación del alma] tomaba en el sentido burdo y vasto en que la toman tantos teólogos. Pero vio que incluso en esa concepción burda y vasta había más verdad que en los conceptos, igualmente burdos y vastos" del Iluminismo: "Y sólo esto lo movió a preferir pasarse un poco con los ortodoxos antes que quedarse corto con los otros".[88]

En un tratado casi olvidado sobre *Das Ende aller Dinge* [*El final de todas las cosas*], que se ajusta por entero, en su tendencia y motivación, al escrito de Lessing sobre Leibniz, las afirmaciones metafísicas de la escatología cristiana se convierten en el *como si* de la escatología trascendental. La idea de un "final de todos los tiempos" tiene "en sí algo aterrador, ya que conduce, por así decir, al borde de un abismo":[89] el abismo de la razón, "y también, empero, algo atractivo: pues no se puede dejar de dirigir allí, una y otra vez, la mirada espantada". Pues este pensamiento describe en forma válida la esencia de la "razón, moralmente considerada".[90] "En

el tránsito del tiempo a la eternidad (…) nos chocamos con el final de todas las cosas como esencias temporales y como objetos de una posible experiencia; con todo, dicho final en el ordenamiento moral de los fines es al mismo tiempo el comienzo de una duración de estas esencias precisamente en tanto esencias suprasensoriales, que, por lo tanto, no están bajo condicionamientos temporales; duración que, así como su estado, no será entonces susceptible de ninguna otra determinación de su constitución, a no ser la determinación moral".[91] La escatología trascendental pregunta más allá de todas las afirmaciones objetivas de la escatología cristiana: "¿Pero por qué *simplemente* esperan los hombres un final del mundo? Y si este les es concedido, ¿por qué [sería] precisamente un final espantoso (para la mayor parte del género humano)? (…) El motivo de lo primero parece yacer en el hecho de que la razón les dice que la duración del mundo solo tiene valor mientras que en este los seres racionales se adecuen al fin último de su existencia; si esta no hubiera de alcanzarse, para ellos la creación parecería no tener fin: como un drama que no tiene ningún desenlace y no ofrece ningún propósito racional por reconocer. Lo último se funda en la idea de una naturaleza corrompida del género humano, tan enormemente corrompida que conduciría a la desesperanza; para este, establecer un final y, por cierto, un final espantoso es la única medida digna de la sabiduría y la justicia más elevadas (según la mayor parte de los hombres)".[92]

Las afirmaciones objetivas de la escatología tienen el valor de un *mito*. "Dado que aquí nos ocupamos exclusivamente de ideas (o jugamos con ellas) que crea la razón por sí misma, cuyos objetos (si los tienen) se hallan mucho más allá de nuestro campo visual, ideas que, no obstante, aunque exuberantes para el conocer especulativo, no por eso han de ser consideradas aún vacías desde todo punto de vista, sino que, con una intención práctica, nos son dadas en la mano por la propia razón legisladora, no, por caso, para cavilar acerca de sus objetos, de lo que son en sí y conforme a su naturaleza, sino [sobre] cómo tenemos que pensarlas con respecto a de los principios morales, dirigidos al fin último de todas las cosas".[93] Así, Kant progresa hacia la explicación del vaticinio del Apocalipsis de Juan, "de que de aquí en más no habrá más tiempo", que "no quiere decir más que [esto]: debemos tomar nuestras máximas como si en vista de todas las modificaciones de lo bueno a lo mejor, que avan-

zan hasta lo infinito, nuestro estado moral, en función de la convicción (el *homo noumenon*, cuyo proceder está en el cielo), no estuviese sujeto a ningún cambio temporal".[94] Pero el hecho de que "alguna vez llegará un momento en el que toda transformación (y con ella el tiempo mismo) concluya es una representación que subleva la imaginación. Porque entonces la naturaleza entera se entumece y, por así decir, se petrifica".[95] Y empero "por mucho que también sobrepase nuestra comprehensión, esta idea está estrechamente emparentada con la razón, desde una perspectiva práctica. Aun si asumimos el estado psíquico-moral del hombre aquí en la vida bajo las mejores condiciones, a saber, como un constante progreso y acercamiento al bien supremo (fijado para él como un fin); este (incluso siendo consciente de la inmutabilidad de su convicción) no puede vincular la satisfacción con la perspectiva de una modificación de su estado (del ético tanto como del físico) que dure eternamente. Pues el estado en el que está ahora todavía sigue siendo un mal, si se lo compara con aquel mejor en la que este está dispuesto a entrar; y la representación de un progreso infinito hacia el fin último es al mismo tiempo una prospectiva a una serie infinita de males, que, aunque sin duda pueden ser superados por el bien mayor, no pueden no obstante dar lugar a la satisfacción que este puede figurarse, una vez que el fin último haya sido finalmente *alcanzado*".[96]

Por allí Kant entra "en la mística (pues la razón, dado que no se contenta fácilmente con su uso inmanente, es decir, práctico, sino que de buena gana se aventura algo en lo trascendente, tiene también sus misterios), en donde una razón no se comprende a sí misma ni comprende lo que quiere, sino que prefiere soñar".[97] Y esto solamente porque "de este modo los hombres quieren por fin gozar de una calma eterna, en la que consiste pues el final bienaventurado de todas las cosas según ellos se lo figuran, [pero que es] en realidad un concepto con el cual el intelecto se agota para ellos y, al mismo tiempo, incluso todo pensar tiene un final".[98]

Así, la escatología trascendental termina en el misterio de la razón y devela el *dualismo trágico* de la humanidad copernicana. Esta escisión trágica ha encontrado su mito en *Prometeo*. "Prometeo no es una idea que un hombre haya inventado, es una de las ideas originarias que se precipitan ellas misma a la existencia y, por lo tanto, se desarrollan cuando, como el Prometeo de Esquilo, encuentran en un espíritu profundo el lugar para

ello. Prometeo es la idea en la que el género humano, después de haber engendrado a partir de su interior el mundo entero de los dioses, regresando a sí mismo, se hace consciente de sí mismo y de su propio destino. Prometeo es aquel principio de la humanidad que hemos denominado *espíritu*; al que antes era débil de espíritu él le dio intelecto y conciencia en el alma. Él expió para toda la humanidad y, en su padecimiento, solo es el modelo sublime del yo-hombre que, postulándose a partir de la silenciosa comunidad con Dios, padece el mismo destino, forjado con pinzas de férrea necesidad junto a los rígidos peñascos de una realidad casual pero ineluctable, y observa desesperanzado la grieta insalvable, al menos inmediatamente insuperable que surgió del hecho que precede a la existencia actual y que es, por consiguiente, inapelable e irrevocable".[99] En esta grandiosa discusión sobre Prometeo, Schelling se acuerda, con razón, de Kant. Pues la filosofía kantiana es la filosofía de la humanidad prometeica. La filosofía prometeica de la humanidad copernicana es la filosofía kantiana del yo.[100] "No prosigamos sin celebrar la memoria de Kant, a quien le debemos el hablar con semejante determinación de una acción que no recae en la consciencia actual, que la precede, que pertenece aún al mundo de las ideas, sin la cual no habría ninguna personalidad ni nada eterno en el hombre, sino solo acciones casuales, incoherentes dentro de él mismo. Esta enseñanza de Kant fue ella misma un hecho de su espíritu, a través del cual este sacó a la luz tanto la agudeza de su conocer como el coraje moral de una honestidad que no puede ser espantada por nada".[101]

Lo más enigmático y, al mismo tiempo, "lo más osado"[102] de la filosofía kantiana, así como de la humanidad copernicana es la relación prometeica con lo divino. "Si el mundo progresó hasta Zeus, también para el género humano, que existe independientemente y pertenece así originalmente a otro ordenamiento del mundo, surge una nueva posibilidad, que se hace realidad a través del vaticinador Prometeo. El propio Zeus había pensado en reemplazar el género humano existente por uno nuevo. Había pues en Zeus algo por lo cual él no podía absolutamente no querer lo que Prometeo había hecho. Él mismo venció las ciegas fuerzas cósmicas a través de la fuerza del espíritu, erigió el nuevo reino con la ayuda de Prometeo. Y sin embargo castiga con tanta violencia y su ira es tan grande".[103] Prometeo tiene razón y, no obstante, es castigado,

asediado por Zeus a causa de su acción, mediante indecibles tormentos y por un tiempo incalculable. Pero Zeus también tiene razón, ya que solo a un precio semejante se gana libertad y autonomía respecto de Dios. No es de otro modo: "es una contradicción que no podemos superar, que, al contrario, tenemos que reconocer. Pues el destino del mundo y de la humanidad es trágico por naturaleza".[104]

Kant basa la filosofía trascendental en la subjetividad. Desenmascara todas las afirmaciones objetivas de la antigua metafísica como apariencia dialéctica y vacía el mundo, que solo está sujeto a las leyes de la naturaleza, de su sentido, en la medida en que incrementa su casualidad inteligible. Kant pone el sujeto y el objeto en el yo único: 'yo soy consciente de mí mismo' es un pensamiento que ya contiene en sí un yo doble, el yo como sujeto y el yo como objeto. Con esto, sin embargo, no se hace referencia a una doble personalidad, sino que solo yo, el yo que piensa y mira, es la persona; en cambio, el yo del objeto que es mirado por mí, es –al igual que otros objetos exteriores a mí– la cosa. La escisión entre apariencia y esencia, que coincide en la filosofía kantiana con la de necesidad y libertad, Kant la lleva al interior del sujeto mismo.[105] Kant escinde el sujeto mismo en fenómeno y noúmeno y la escisión irresoluble, insoluble y eternizada como insoluble entre libertad y necesidad se yergue en el interior de la estructura más íntima del hombre. Mientras que el yo empírico carece totalmente de libertad, el yo inteligible es absolutamente libre; "pues la razón, en su pureza, no es afectada en absoluto por toda la sensibilidad".[106] La causalidad natural y la libertad pueden tener lugar en un único yo, autónomas entre sí y sin molestarse mutuamente, ya que la libertad no es un atributo psicológico, sino un predicado trascendental. Y sin embargo, el yo inteligible no puede ser comprendido como cosa en sí (Hermann Cohen), que fuera únicamente norma. Pues la acción empírica es el efecto del yo inteligible. Aquí surge en Kant la *dialéctica*.[107] La acción es determinada por una causalidad empírica y por una inteligible, la libertad: "Pero lo notable es que así se encuentra incluso una idea de razón (que en sí no es susceptible de ninguna representación y, por tanto, tampoco de prueba teórica alguna de su posibilidad) entre los hechos y ésta es la idea de *libertad*, cuya realidad, como una peculiar suerte de causalidad (cuyo concepto sería desbordante en la consideración teórica) se deja exponer

a través de las leyes prácticas de la razón pura, y, conforme a estas, en acciones reales, por consiguiente, en la experiencia".[108]

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant gira en torno a la dialéctica de la *libertad* –que desde el punto de vista del hombre es la *elección y desde el de* Dios, la *gracia*. El drama escatológico del individuo se despliega, así como el de la totalidad, en *tres etapas*. La "primera parte" trata "del asentamiento del principio malo junto con el bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana". La "segunda parte" trata "de la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre". La "tercera parte" trata, finalmente, del "triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra". Junto a la predisposición natural al bien se encuentra también en la naturaleza humana la tendencia al mal, de suerte que el hombre es malo por naturaleza. Puesto que la propensión natural al mal "ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede *exterminar* mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente". No obstante, el mal radical no es idéntico a la "maldad". Pues en la maldad, el mal en tanto mal se convierte en motivo impulsor de la máxima y esto es demoníaco. El mal radical es, antes bien, "perversidad del corazón", que "puede darse junto con una voluntad buena en general y procede de la fragilidad de la naturaleza humana".[109] No "existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros".[110] Por eso solo puede decirse que el hombre ha "caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto *no* [está] corrompido *desde el fundamento*", de modo tal que se le deja aún la "esperanza de un retorno al bien".[111]

Pero esta esperanza "sobrepasa todos nuestros conceptos; pues ¿cómo puede un árbol malo dar frutos buenos?. Sin embargo, dado que, según se ha reconocido anteriormente, un árbol originalmente bueno (según la disposición) ha producido frutos malos, y la caída del bien al mal (si se tiene en cuenta que éste procede de la libertad) no es más concebible que

la restauración en el bien a partir del mal, la posibilidad de esta última no puede ser impugnada. Pues, no obstante aquella caída, resuena sin disminución en nuestra alma el mandamiento: *debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que *poder* hacerlo, incluso si lo que nosotros podemos hacer debiese ser por sí solo insuficiente y mediante ello debiésemos solamente hacernos susceptibles de una asistencia superior para nosotros inescrutable".[112]

Un entrenamiento general de acciones conformes a la ley produce una virtud empírica, *virtus phaenomenon*. Asimismo, el desarrollo histórico de la humanidad garantiza tan solo el progreso cultural, que es idéntico a un "cambio de las *costumbres*", en función del principio de felicidad, pero no el progreso moral, que se basa en el principio de santidad. La virtud inteligible, *virtus noumenon*, "no puede hacerse mediante *reforma* paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella)". Por medio de la revolución en la convicción nace "un hombre nuevo", mediante "una especie de renacimiento", al igual que una nueva creación y un cambio del corazón.[113] El progreso moral no se basa en un mejoramiento de las costumbres, sino en la conversión del modo de pensar; y hay que arrancar desde aquí, "aunque de ordinario se procede de otro modo"[114] y se hace empezar la revolución, por ejemplo, desde la infraestructura social. El hecho de que la revolución pueda tener lugar es posible gracias a la pequeña chispa divina en el fondo del alma, que el mal radical no puede destruir. E "incluso el carácter inconcebible de esta disposición anunciadora de una procedencia divina tiene que obrar sobre el ánimo hasta el entusiasmo y fortalecerlo para los sacrificios que pueda imponerle el respeto por su deber".[115]

Así, la antropología kantiana desemboca en lo aporético, que se revela de manera cada vez más clara como una gracia que la razón no puede apropiarse "como una posesión ampliada".[116] "Pues como utilización supondría una regla del bien que nosotros mismos hemos de *hacer* (en una cierta mira) para obtener algo; pero esperar un efecto de gracia significa justamente lo contrario, a saber: que el bien (el bien moral) no es el acto nuestro, sino el de otro ser".[117] La posibilidad de la conversión se basa en la *gracia.* Pues "es una peculiaridad de la moral cristiana representar el bien moral distinto del mal moral no como el cielo de la *tierra,* sino

como el cielo del *infierno*".[118] Así puede "evitar que el bien y el mal, el reino de la luz y el reino de las tinieblas sean pensados como confinados uno con el otro y perdiéndose uno en el otro mediante grados paulatinos (de mayor y menor claridad), en vez de ser representados como separados uno de otro por un abismo inconmensurable".[119] La distancia entre "el bien que debemos efectuar en nosotros y el mal de que partimos es infinita y en cuanto tal no alcanzable en ningún tiempo por lo que toca al acto, esto es: por lo que toca a la adecuación de la conducta con la santidad de la ley. Con todo, la calidad moral del hombre debe concordar con esa santidad".[120] Esta antinomia se resuelve de modo tal que, sin duda, desde el punto de vista del hombre, el continuo progreso de un bien insuficiente hacia lo mejor "sigue siendo siempre deficiente", de modo que el bien (…) según el acto parece "*en todo tiempo* (…) como insuficiente para una ley santa"; Dios, en cambio, en su intuición pura e intelectual, juzga el progreso del hombre hacia la ley sagrada, en función de la convicción del hombre, "como un todo completo, también según el acto". Así, el hombre puede esperar "pese a su constante deficiencia, ser *en general* agradable a Dios".[121]

Si solo a partir de Dios se fusiona la máxima de la santidad, ya en sí inalcanzable, con el empeño del hombre, la gracia se incrementa aun en el segundo aspecto mismo: pues el hombre *"comenzó a partir del mal,* y esta culpabilidad no puede ser revocada en él".[122] El hombre jamás consigue "generar un excedente, por lo que en cada oportunidad está obligado en sí a hacer",[123] de manera de saldar su deuda. "Así, cada hombre debería estar a la espera de un *castigo infinito* y de una expulsión del Reino de Dios".[124] Sin embargo, a través de la "revolución en la convicción" muere el "sujeto del pecado". Por lo tanto, a pesar de que el hombre "*físicamente* es el mismo hombre, punible (…), sin embargo, en su nueva intención (como ser inteligible) ante un juez divino, ante el cual esta intención substituye el acto, es *moralmente* otro".[125] Solo de ello resulta "el excedente por encima del mérito de las obras que más arriba se echaba de menos, y un mérito que nos es imputado por *gracia*. Pues no tenemos ningún derecho (según el conocimiento empírico de uno mismo) a que nos sea imputado, como si ya aquí estuviésemos en posesión plena de ello, aquello que entre nosotros, en la vida terrena (…), está siempre solamente en el mero *devenir* (…). De modo que el acusador en nosotros pediría más bien

una sentencia condenatoria. Así pues (…) ello es siempre solamente una sentencia por gracia".[126] La filosofía kantiana, al igual que la teología de Lutero, está envuelta en la aporía de la *gracia,* la única que hace posible "el triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra".

En Kant, la escatología del individuo está inextricablemente ligada a la escatología de la comunidad. Pues para el individuo, los peligros no vienen "tanto de su propia naturaleza ruda, en cuanto él existe aisladamente, sino de los hombres con los cuales está en relación o en ligazón".[127] Si no pudiese "encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada sólo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio".[128] Pero puesto que "los deberes de virtud conciernen a todos los hombres, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una totalidad de todos los hombres, y en ello se distingue del de una comunidad política".[129] La comunidad ética es un deber de índole peculiar, "no un deber de los hombres para con los hombres, sino del género humano para consigo mismo".[130]

La comunidad jurídica, en particular el estado, se propone "*restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley general*". Por consiguiente, la comunidad jurídica solo se fija en la "*legalidad* de las acciones". En una comunidad ética, en cambio, hay que tomar en consideración la "moralidad interior" de la acción. De este modo, el legislador supremo "ha de ser también un conocedor de los corazones, para penetrar lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en toda comunidad, proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen. Pero éste es el concepto de Dios como soberano moral del mundo. Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud"*.[131] Solo Dios puede fundar un pueblo moral de Dios. "Con todo, no está permitido al hombre estar inactivo respecto a este negocio (…).

Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación".[132]

El deseo de todos los bienintencionados es "que venga el reino de Dios, que acontezca su voluntad sobre la tierra"; "pero ¿qué tienen que organizar para que les ocurra esto?"[133] En su respuesta, Kant pone de manifiesto el núcleo joaquino de su "teoría de la religión": "Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una *iglesia*, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la *iglesia invisible* (…). La [iglesia] *visible* es la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal (…). La verdadera iglesia (visible) es aquella que presenta el reino (moral) de Dios sobre la tierra en la medida en que ello puede acontecer a través de hombres."

Las características de la iglesia verdadera son: en primer lugar, la universalidad, "es decir: aunque dividida en opiniones contingentes y desunida, sin embargo, atendiendo a la mira esencial, está erigida sobre principios que han de conducirla necesariamente a la universal unión de una iglesia única (así pues, ninguna división en sectas)";[134] en segundo lugar, "la *pureza*, la unión bajo motivos impulsores que no sean otros que los morales"; en tercer lugar, "la *relación* bajo el principio de la *libertad*, tanto la relación interna de sus miembros entre sí como la externa de la iglesia con el poder político, ambas cosas en un *estado libre*"; en cuarto lugar, "la *inmutabilidad* en cuanto a su *constitución*". La comunidad ética no tiene, en tanto iglesia, "propiamente ninguna constitución semejante según sus principios a la constitución política".[135] El mejor término de comparación es una comunidad doméstica, "bajo un padre moral comunitario, aunque invisible".[136] Así, la religión de la razón pura domina, en última instancia, sobre todo, "para que Dios sea todo en todos". Las envolturas bajo las cuales por primera vez el embrión se formó como hombre han de ser apartadas ahora, si es que este ha de salir a la luz. El andador de la tradición santa con sus apéndices, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia. Mientras él (el género humano) "era un niño, tenía la cordura de un niño" y sabía ligar con los estatutos que le fueron impuestos sin su intervención una erudición e incluso una filosofía que

podía servir a la iglesia; "pero ahora llega a ser un hombre, aparta lo que es pueril.". "La degradante distinción entre *laicos* y *clérigos* cesa, y la igualdad surge de la verdadera libertad, sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad –revelada a él mediante la Razón– del soberano del mundo, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario en un Estado que pobremente era de antemano representado y preparado a través de la iglesia visible".[137] Pero "ello no ha de esperarse de una revolución externa, que realiza su efecto –muy dependiente de circunstancias de fortuna– de modo tempestuoso y violento". En el principio de la religión de la razón pura "ha de residir el fundamento del paso a ese nuevo orden de las cosas, paso que, una vez captado por una meditación pura, es llevado a ejecución mediante una reforma gradual progresiva en la medida en que es obra humana; pues, por lo que toca a las revoluciones que pueden acortar este proceso, son dejadas a cargo de la Providencia y no se dejan introducir según planes sin daño a la libertad".[138]

Kant concibe la *historia* del cristianismo como *caída respecto* del Reino de Dios. Esta "historia del Cristianismo (que, en cuanto éste debía ser erigido sobre una fe histórica, tampoco podía ocurrir de otro modo), si se capta en una mirada como un cuadro, podría justificar la exclamación: *tantum religio potuit suadere malorum*![xxv]"[139] Kant sabe que él mismo está en el *kairós*. "Si ahora se pregunta qué tiempo de toda la historia de la iglesia hasta ahora conocida es el mejor, no dudo en decir: *es el actual*, y lo es de modo que se puede simplemente dejar que se desarrolle más y más, sin impedimento, el germen de la verdadera fe religiosa tal como ahora ha sido puesto, ciertamente sólo por algunos, pero públicamente, en la Cristiandad, para esperar de ello una aproximación continua a aquella iglesia que une para siempre a todos los hombres, la cual constituye la representación visible (el esquema) de un reino invisible de Dios sobre la tierra".[140] Por último, Kant todavía busca incorporar los símbolos apocalípticos en la religión de la razón pura. "La aparición del Anticristo, el quiliasmo, el anuncio de la cercanía del fin del mundo, pueden adoptar

---

xxv Aquí Kant cita un verso de *De rerum natura* de Lucrecio: "¡A tantos males pudo inducir la religión!" (I, 101) [N. de la T.].

ante la Razón su buena significación simbólica, y el último de estos acontecimientos, representado como acontecimiento imprevisible (…), expresa muy bien la necesidad de estar en todo tiempo preparados para él, pero de hecho (…) la de considerarnos en todo tiempo efectivamente como llamados a ser ciudadanos de un Estado divino".[141] "La separación de los buenos respecto a los malos, que durante el progreso de la iglesia hacia su perfección no habría sido conveniente a este fin (…), es representada tras la erección consumada del Estado divino como la última secuela de ella; entonces se añade aún la última prueba de la firmeza de este Estado considerado como poder, su triunfo sobre todos los enemigos externos, que son asimismo considerados también como un Estado (el Estado infernal), con lo cual tiene entonces fin toda vida terrena en cuanto que "el último enemigo (del hombre bueno), la muerte, es derogado" y se abre la inmortalidad por ambas partes, para una como salud, para la otra como perdición, la forma misma de una iglesia es disuelta, el lugarteniente en la tierra entra en una clase con los hombres, elevados a él como ciudadanos del cielo, y así Dios es todo en todo".[142]

——— La dialéctica de Hegel ———

Kant es el Antiguo Testamento del idealismo alemán, *Hegel es* el Nuevo. Así concebía el propio Hegel, en su juventud, su relación con Kant, cuya ley del deber hace confluir con la ley del Antiguo Testamento. Hegel busca hacer derivar en forma estricta su propio sistema del Nuevo Testamento, en particular de las sentencias de Jesús en el sermón de la montaña y del Evangelio de Juan. En los *Fragmentos de los escritos de juventud* –editados por Hermann Nohl, quien se vio incitado a ello por el trabajo de Dilthey sobre el joven Hegel–, se exponen los fundamentos del sistema hegeliano, de un modo todavía explícito. En su minuciosa obra, Theodor Haering ha intentado escuchar la cadencia de la marcha del pensamiento hegeliano. En los escritos de juventud, las estructuras del sistema todavía están caracterizadas de un modo que más tarde, cuando una conceptualidad en todas partes asegurada captura la respiración del pensamiento, apenas si será posible. Por eso los escritos teológicos de juventud son elementales para la comprensión de todas las demás obras

de Hegel, como también del tema fundamental de este, la dialéctica, y deben ser discutidas aquí en detalle.

Si bien Kant tampoco concibe el deber-ser de la ley como "orden de un poder extraño", sino como "consecuencia del propio concepto", como "respeto por el deber", esto no hace que la positividad de la ley sea superada. Cuando Kant se vuelve en contra de la mera legalidad, en la medida en que muestra que "lo legal es un universal y toda su obligatoriedad radica en su universalidad",[143] esto permite suprimir la positividad solo en parte, ya que el mandamiento del deber es una universalidad que permanece contrapuesta a lo particular y esto último es lo reprimido, cuando la universalidad domina. "La diferencia entre el shamán tungús y el prelado europeo, que gobierna la iglesia y el estado, o el vogul y el puritano, [por un lado], y el que obedece el mandamiento del deber, [por otro], no está en que aquellos hayan hecho de sí mismos siervos y este sea libre, sino en que aquellos llevan el señor fuera de sí, mientras que este, en cambio, lo lleva en sí y es al mismo tiempo su propio siervo".[144] Tanto el hombre de la orden como el hombre del deber son esclavos, solo que aquel lleva el amo afuera de sí mientras que este lo lleva en sí. *La propia moralidad* de Kant sigue siendo *legalidad,* ya que el deber-ser kantiano no está superado en el ser.

Jesús, en cambio, que supera la ley por medio del amor, avanza también más allá de la moralidad kantiana. "A la completa esclavitud bajo la ley de un señor extranjero Jesús no le contrapuso una esclavitud parcial bajo una ley propia, la coacción de sí de la virtud kantiana, sino virtudes sin dominación y sin sometimiento, modificaciones del amor".[145] Si Jesús "quería reconstruir al hombre en su totalidad no podía de ninguna manera tomar un camino tal que solo tape el desgarramiento del hombre con una terca arrogancia. Para él, actuar según el espíritu de la ley no podía querer decir actuar a partir del respeto por el deber, contradiciendo las inclinaciones, ya que las dos partes del espíritu (no es posible hablar de otra manera en vista de este desgarramiento del alma) precisamente por eso, no se hallarían en absoluto en el espíritu sino contra el espíritu de las leyes; una [parte] por ser excluyente, es decir, limitada por sí misma y la otra porque es algo reprimido".[146] Este espíritu que se encuentra elevado por encima de la moralidad flota en el sermón de la montaña, en varios de cuyos ejemplos se lleva a cabo el intento de "quitar a las leyes lo legal,

la forma de leyes, [intento] que no predica respeto por las leyes, sino que señala aquello que la cumple pero que la elimina en tanto ley y que es pues algo superior a la obediencia ante esta y la vuelve prescindible. En tanto los mandamientos del deber presuponen una separación y la hegemonía del concepto se proclama en un deber-ser [*Sollen*], por el contrario, aquello que se encuentra elevado por encima de esta separación es un *ser,* una modificación de la vida".[147] Si bien lo que Jesús coloca en contra y por encima de las leyes es expresado como "mandamiento", "este giro es mandamiento en un sentido totalmente distinto al del deber-ser del mandamiento del deber; solo es la consecuencia del hecho de que lo viviente es pensado, expresado y dado bajo la forma del concepto, que le es extraña; mientras que en cambio el mandamiento del deber es, conforme a su esencia como universal, un concepto. Y si lo viviente aparece bajo la forma de algo reflexionado, dicho, contrario al hombre, Kant estaba muy equivocado en concebir esta clase de expresión, que no corresponde a lo viviente, –"Ama a Dios por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo"– como un mandamiento que exige respeto para una ley que ordena amor. Y en esta confusión entre el mandamiento del deber, que consiste en la oposición entre el concepto y lo real, y la manera absolutamente extraesencial de expresar lo viviente estriba la profunda estrategia de remontar lo que él llama mandamiento –"Ama a Dios por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo"– a su mandamiento del deber. Y su observación de que el amor –o en el sentido que cree que hay que darle a este amor, [a saber], ejercer todos los deberes de buena gana– no puede ser exigido se anula por sí misma; ya que en el amor toda idea de deberes queda eliminada".[148] Es erróneo concebir el amor como ideal que ninguna criatura puede alcanzar, "pues un ideal semejante, en el cual se imagina que los deberes se hacen de buena gana, es contradictorio en sí mismo, ya que los deberes exigen una oposición y el hacer de buena gana no exige ninguna".

La "conformidad de la inclinación y la ley, mediante la cual esta pierde su forma de ley"[149] consiste en el *amor*. La coincidencia entre inclinación y ley es "el pleroma de la ley", un ser que es la síntesis del sujeto y el objeto, en la cual sujeto y objeto han dejado de estar contrapuestos. "Una síntesis en la que la ley (que por eso Kant llama siempre ley objetiva) pierde su universalidad y el sujeto pierde asimismo su particularidad y

ambos su oposición".[150] La oposición entre el deber y la inclinación ha hallado su unificación en las modificaciones del amor. "Puesto que la ley no estaba contrapuesta al amor en función de su contenido sino en función de su forma, aquella pudo ser acogida en este, pero al ser acogida la ley pierde su figura".[151]

Mientras que la ética kantiana está totalmente dominada por el principio del respeto, que conduce todo, e imagina asegurada la verdad entre un hombre y otro precisamente a través del respeto como principio de la diferenciación, en la *metafísica del amor* el joven Hegel supera justamente estos límites de la diferenciación en el ser verdadero, que despliega las modificaciones del amor. En el ser del amor desaparecen todas las separaciones, todas las relaciones limitadas. Solo en el amor está el ser verdadero, ya que "unificación y ser tienen el mismo significado".[152] No obstante, Kant refutaría la fundamentación del ser en el amor como una forma de pensamiento volátil, ligera, fantástica; pues el amor es una inclinación patológica e inadecuada para el hombre en cuanto sustancia. "Sin duda el amor no puede ser exigido, sin duda es patológico, una inclinación, pero por el hecho de que su esencia no sea el dominio sobre algo que le es extraño no se le quita nada de su grandeza, no se lo degrada en absoluto; de este modo está tan poco bajo el deber y el derecho que es, antes bien, un triunfo del amor el no dominar sobre nada y el ser sin ninguna fuerza hostil contra otro: que el amor ha vencido no significa, como significa que el deber ha vencido, que ha sojuzgado al enemigo, sino que ha superado la enemistad".[153] Mientras que, al establecer los límites afuera de sí mismo, el deber sigue conservando una ley objetiva, a través del amor se rompe el poder de lo objetivo, ya que el amor no tiene límites. El amor es "conformidad del espíritu, divinidad; amar a Dios es sentirse en el infinito, ilimitado, en el todo de la vida".[154] Pero Hegel no concibe la infinitud como lo ilimitado, sino como consumación [*Voll-endung*]. Esta no es idéntica a la mala infinitud negativa que no tiene, como la verdadera, un retorno a sí misma.

En el fragmento sobre el amor, que Hermann Nohl incluye en apéndice, la dialéctica hegeliana aparece *in statu nascendi*. Este fragmento procede del período de Frankfurt, que según Haering "fue para Hegel el más importante y relevante de su vida".[155]

Si unificación y ser son sinónimos, la "verdadera unificación, el verdadero amor solo tiene lugar entre seres vivientes".[156] En el amor "está la vida misma, en tanto duplicación del sí mismo y conformidad de este mismo; partiendo de la conformidad no desarrollada y a través de la vinculación, la vida recorre el ciclo hasta llegar a una conformidad consumada".[157] Hegel explica doblemente su primera declaración acerca de la dialéctica: "Esta conformidad es vida consumada justamente porque en aquella también la reflexión ha sido suficientemente realizada; a la conformidad no desarrollada se contraponía la posibilidad de la reflexión, de la separación; en esta la conformidad y la separación están unificadas, un ser viviente que había estado contrapuesto a sí mismo (y se siente ahora a sí mismo), pero no hizo de esta contraposición algo absoluto. Lo viviente siente en el amor lo viviente. En el amor están resueltas pues todas las tareas, la unilateralidad autodestructiva de la reflexión y la infinita contraposición del unificar carente de consciencia y no desarrollado".[158] En tanto separación, la posibilidad de la reflexión es la negación a través de la cual la vida debe pasar, para sentirse con-sumada en el amor como lo viviente: "A la conformidad no desarrollada se contrapuso la posibilidad de la separación y el mundo; en el desarrollo, la reflexión produjo cada vez más lo contrapuesto, que era unificado en el impulso satisfecho, hasta que esta contrapuso al hombre su propio todo, hasta que el amor, totalmente carente de objeto, supera la reflexión, le arrebata a lo contrapuesto todo el carácter de una cosa extraña y la vida se halla a sí misma sin ninguna otra carencia. En el amor todavía está lo separado pero ya no como separado sino como algo unido y lo viviente siente lo viviente".[159]

En este párrafo aparece por primera vez en Hegel la palabra clave que recorre toda su obra: desarrollo.[160] En el desarrollo, la reflexión produce cada vez más lo contrapuesto [*Entgegengesetztes*]. Todo aquello sobre lo cual el espíritu reflexiona, este [el espíritu] lo pone como ob-jeto [*Gegenstand*], como objeto [*Objekt*][xxvi] que está separado de él, contrapuesto [*gegen-über*] a él. Este desarrollo alcanza su punto culminante cuando la totalidad del hombre es contrapuesta a él mismo por el espíritu, cuando el amor, totalmente carente de objeto, supera la reflexión, cuando el objeto

xxvi Estos dos términos, *Gegenstand* y *Objekt* (este último proveniente del latín *objectum*), designan "lo que está o lo que ha sido arrojado ante", es decir, lo contrapuesto al sujeto [N. de la T.].

se vuelve sujeto. En el fragmento sobre el amor no solo se desarrolla el esquema de la dialéctica, sino que incluso comienzan a delinearse los estadios en su sucesión, como están desplegados en *La fenomenología del espíritu*. *In statu nascendi* el paso "lógico" y el paso "real" son inextricables y todos los intentos de concebir la dialéctica hegeliana ya sea como un proceso lógico, ya sea como un proceso real malinterpretan precisamente la *unidad* del proceso lógico y el real. Los elementos más significativos de la oposición y la unificación de Hegel son afirmaciones ambiguamente concretas sobre una figura pero, al mismo tiempo, categorías universales. El material empírico forma la base sobre la cual están edificados los esquemas aparentemente tan abstractos de la lógica. La plenitud de lo concreto confluye con el giro hacia lo universal y lo lógico-abstracto, ya que el principio de la dialéctica domina tanto lo general como lo singular. Por eso también en el lenguaje de Hegel el elemento lírico-poético y visionario está íntimamente fundido con un carácter sensorial concreto y una rígida conceptualidad. Esta unidad en el estilo de Hegel se basa en la unidad entre lo general y lo singular de la dialéctica.

En la dialéctica del amor, el principio de la diferenciación, que obstruye el camino a la unión, es lo *mortal.* "Puesto que el amor es un sentimiento de lo viviente, los amantes solo puede distinguirse en la medida en que son mortales (…). El hecho de que los amantes tengan autonomía, un principio de vida propio, solo quiere decir que pueden morir".[161] Lo autónomo [*Selbst-ständige*], que se resiste a la unión, es la resistencia [*Wider-stand*]. "Pero el amor aspira asimismo a superar esta diferenciación, a superar esta posibilidad como mera posibilidad y unificar él mismo lo mortal, hacerlo inmortal".[162] El camino hacia la unión pasa, en el ser del amor, por la vergüenza, que Hegel interpreta de un modo sensible y sorprendente: "Lo separable, mientras es aún una cosa propia antes de la completa unificación, causa embarazo a los amantes. Es una suerte de antagonismo entre la absoluta entrega a la única aniquilación posible –la aniquilación de lo contrapuesto en la unificación– y la autonomía aún existente; aquella se siente obstruida por esta –el amor está, involuntariamente, por encima de lo aún separado, por encima de una propiedad; el pudor es este encolerizarse del amor ante la individualidad".[163] El pudor no es un estremecimiento de lo mortal, ni una potencia de la autonomía que oponga resistencia a la unión, sino "un efecto del amor que solo tiene la

figura del enfado por el hecho de que hay algo hostil (…), un ánimo puro no se avergüenza del amor, sino que se avergüenza de que este no sea perfecto, se reprocha que todavía sea una fuerza, algo hostil que ponga obstáculos a la consumación".[164] Claramente se muestran los contornos de la dialéctica hegeliana, que apunta a la aniquilación de lo contrapuesto en la unificación, lo cual solo es posible en la entrega absoluta al amor. El ritmo de la dialéctica, que se ha derivado de la vida, está inmerso en el misterio del amor: "el amor adquiere esta riqueza de la vida en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las multiplicidades del alma, en la medida en que busca diferencias infinitas y encuentra unificaciones infinitas, se dirige a la entera multiplicidad de la naturaleza para beber el amor de cada una de sus vidas".[165] Una vez alcanzada la síntesis, lo unificado ya no vuelve a separarse: "la divinidad ha actuado, creado". Para Hegel, el símbolo del *hijo* representa la idea de la síntesis: "el hijo es los padres mismos". Los padres, "los unificados, vuelven a separarse pero en el hijo la propia unificación ha sido unida".[166] También en los escritos posteriores de Hegel se encuentra el símbolo del hijo para la síntesis. La síntesis no es una cosa rígida, sino que de esta vuelve a crecer la plenitud. Pero el hijo, "este reunificado, es tan solo un punto, el germen, los amantes no pueden asignarle nada, de suerte que en él haya algo múltiple; pues en la unificación no se ha tratado algo contrapuesto, la unificación está depurada de toda separación; todo aquello por lo cual algo múltiple puede ser, puede tener una existencia, el recién engendrado mismo ha de haberlo atraído, contrapuesto y unificado dentro de sí. El germen se vuelve cada vez más hacia la contraposición y comienza, cada estadio de su desarrollo es una separación, para volver a ganar toda la riqueza de la vida misma. Y así es ahora: lo unido, los separados y lo reunificado".[167]

En ninguna parte de este fragmento, por cierto, se hace una referencia directa al Nuevo Testamento y en la discusión acerca de la relación entre el amor y la vergüenza se toma por base la sexualidad. Sin embargo, la conexión entre este fragmento y los restantes deja en claro que los títulos "amor" y "vida" proceden de Juan. La idea de amor en Juan es "en verdad e incluso en realidad la única que le hace realmente justicia a la particular estructura dialéctica de la idea de amor de Hegel como relación puramente espiritual –y solo así se ajusta a toda su línea de desarrollo–, y también

la única que realmente se corresponde con el análisis hecho más arriba de la relación amorosa".[168]

En el duodécimo fragmento, que configura el esbozo fundamental de *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel desarrolla el principio de la dialéctica a partir del Evangelio de Juan y de sentencias del sermón de la montaña: no aniquilar el objeto, sino reconciliarse con él. Pero la reconciliación del destino a través del amor es el tema del trabajo, que Hegel condensa en forma breve en el esbozo: "De ahí que el perdón de los pecados no sea superación de los castigos (ya que cada castigo es algo positivo, objetivo, que no puede ser aniquilado), ni superación de la mala consciencia (pues ningún hecho puede convertirse en un no-hecho), sino destino reconciliado a través del amor".[169] La moralidad de Kant se contrapone al amor de Hegel: "El retorno a la moralidad supera los pecados y sus castigos, mas no el destino; la acción permanece. Por el contrario, se vuelve tanto más martirizante, cuanto mayor es la moralidad, tanto más profundo se siente lo inmoral de la misma, el castigo, el destino no son superados, debido a que la moralidad sigue teniendo frente a sí una fuerza objetiva".[170] El amor es el florecimiento de la vida y lo es en el sentido más amplio: "Reino de Dios del árbol entero con todas las modificaciones necesarias, los estadios de desarrollo".[171] Así el mundo de Hegel se condensa íntegramente en el misterio del amor y la dialéctica de todo el acontecer se resume en la verdad del amor.

Pero Dios es la sustancia del amor y así la religión puede describirse como la autoconsciencia de Dios: "La religión es uno con el amor. El amado no está contrapuesto a nosotros, es uno con nuestra esencia; nos vemos solamente en él –y, sin embargo, él no es nuevamente nosotros– un milagro que no podemos aprehender".[172] Pero si Dios es la sustancia del amor, el amor es la sustancia del hombre: "En los tiempos antiguos los dioses deambulaban entre los hombres; cuanto más aumentaba la separación, el alejamiento, tanto más se desprendían los dioses de los hombres; a cambio, ganaban sacrificios, incienso y culto, eran más temidos, hasta que la separación se desarrolló tanto que la unificación solo puede ocurrir a través de la violencia. El amor solo puede tener lugar ante lo mismo, ante el espejo, ante el eco de nuestra esencia".[173] Así en Hegel se mezclan de una manera peculiar *mística* y *Feuerbach* y este escurridizo *punto medio* domina absolutamente toda la obra de Hegel: "Dios es el

amor, el amor es Dios, no hay ninguna otra divinidad más que el amor; solo lo que no es divino, lo que no ama, debe tener la divinidad en la idea, fuera de sí".[174] De esta manera, en el amor se consuma la revelación de la vida e incluso anticipadamente la revelación de Dios, que Hegel describe en todas sus modificaciones en sus obras. Todo el sistema hegeliano es fundamentalmente filosofía de la religión, representación de la autorevelación de Dios.

La dialéctica, que pone al descubierto el sello del amor en el ser de la vida, lleva estampado como una filigrana indeleble el signo del espíritu. "La vida infinita puede ser llamada un espíritu, por oposición a la multiplicidad abstracta de lo muerto, ya que el espíritu es la conformidad viva de lo múltiple (…). El espíritu es ley vivificante en unificación con lo múltiple, que es entonces algo vivificado".[175] Por eso la ley de la dialéctica es desplegada en *La fenomenología del espíritu* y desarrollada en todas las direcciones. Cuando en *La fenomenología del espíritu* Hegel "simultáneamente pone esta multiplicidad vivificada como una cantidad de muchos y, no obstante, en conexión con lo vivificante, entonces estas vidas individuales se convierten en órganos, la totalidad [*Ganze*] infinita [se convierte] en un todo [*All*] infinito de la vida; cuando él pone la vida infinita como espíritu de la totalidad simultáneamente fuera de sí –ya que el espíritu mismo es limitado–, se pone al mismo tiempo a sí mismo fuera de sí, fuera de lo limitado, y se alza hasta lo viviente, se unifica hasta lo más íntimo con ello, entonces adora a Dios".[176] *La fenomenología del espíritu* ha de entenderse como plegaria, como alabanza de Dios. Pero Dios es idéntico al espíritu-logos. "El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto está expresado en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más sublime de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo *real"*.[177]

Si se comparan los escritos de juventud de Hegel con *La fenomenología del espíritu*, lo primero que llama la atención es la diversidad del *tempo* interior: "En efecto, la cosa se no reduce a su *fin,* sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí".[178]

Pues "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado,* que sólo al *final* es lo que es en verdad".[179]

Solo que "La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que cada momento es necesario –de otra parte, hay que *detenerse* en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura (…) individual (…). Puesto que (…) incluso el espíritu del mundo ha tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo (…) y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es, al mismo tiempo, menor, ya que *en sí* todo esto ha sido logrado".[180]

En *La fenomenología,* el *tempo* está lentificado pues, como Hegel ha reconocido el poder enorme de lo negativo y lo ha mirado ahora a la cara, la resistencia del mundo ha crecido. En *La fenomenología*, Hegel se detiene exhaustivamente en la negación. Mientras que el joven Hegel está inmerso en el torbellino del amor y, en los escritos de juventud, por sobre la individualidad prevalece la cólera del amor que está enfadado ante toda separación, en *La fenomenología* Hegel reconoce: "La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo".[181]

La separación y la "actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta".[182] La negación es el elemento constitutivo de la dialéctica. La dialéctica cobra su forma definitiva a través del poder enorme de lo negativo. Desde el punto de vista dialéctico, "Es el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse (…). La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni

perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple".[183] El delirio báquico y la quietud simple, el entrelazamiento de Dioniso y Apolo determinan la esencia de la verdad. El amalgamarse –*con-crevisse*–de sujeto y sustancia permite el nacimiento de lo verdadero. De lo que se trata es de que "lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*".[184] Por separado, sujeto y sustancia son algo abstracto, o bien vanidad de la subjetividad, o bien empirismo. Ante esta disgregación en dos abstracciones, Hegel fusiona lo finito y lo infinito en una totalidad. La sustancia viva es el ser "que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma".[185] En tanto sujeto, la sustancia es la negatividad pura y simple y precisamente por eso la escisión de lo simple. La verdad no es la unidad originaria sino la igualdad restaurada. "Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin".[186]

La distancia y la "desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede considerarse como el *defecto* de ambos pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el *vacío,* como el motor".[187] Así, la negación –a la que por lo general en el idealismo alemán se le adhiere siempre el título de lo inferior, porque representa el descenso al mundo– se traslada a lo más íntimo del ser. Pero recién la muerte revela el poder enorme de lo negativo. Pues la muerte "es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza".[188] En la muerte, no obstante, la negación alcanza su mayor profundidad y se transmuta en la consumación. Pues la muerte es ya la negación de la negación. "En la muerte lo finito está puesto como superado. Pero la muerte es tan solo la negación abstracta de lo negativo en sí; ella misma es una nulidad, la nulidad manifiesta. Pero la nulidad puesta es al mismo tiempo la superada y el retorno a lo positivo. Aquí interviene el acabarse, el liberarse de la finitud. Este liberarse de la finitud es en la consciencia no

aquello que es la muerte, sino que esto más elevado está en el pensar".[189] Pero la negación más profunda de la muerte debe ser padecida y no se la puede eludir. "Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser".[190] La potestad del espíritu es la de tener en su poder a la propia muerte, pues tal "poder del perecer" es propio del espíritu, de modo que "el [propio] perecer perece".[191]

La *lógica* es la génesis del espíritu, que es al mismo tiempo una génesis de la *autoconsciencia*. Ya en la palabra "autoconsciencia", que es un punto central en el sistema hegeliano, resuena el ritmo ternario de la dialéctica. Pues el *sí* está vinculado al *ser* a través de la *consciencia*. Las leyes de la lógica se basan en la estructura dialéctica de la autoconsciencia: la escisión y la reconciliación de los momentos en el todo del sí. La autoconsciencia es un devenir, por lo cual es al mismo tiempo un ser y un no-ser. La autoconsciencia no podría estar escindida en un yo-yo, si antes no hubiera sido una unidad; no podría saberse como lo uno, si antes no hubiera estado escindida y diferenciada en sí. Puesto que desde la perspectiva dialéctica la autoconsciencia es un devenir, es a un tiempo el ser y la nada. De aquí se sigue aquella famosa frase de Hegel que constituye el fundamento de su lógica: "*El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*".[192]

Pero la nada no es una inofensiva no-presencia de algo, sino el poder aniquilador de la muerte, a través del cual la finitud perece. La finitud es; pero la verdad del ser finito es el *final:* "Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*; (…) el ser (…) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte".[193] Sin embargo, no se puede perseverar en el ser de la finitud, de suerte que el pasado siga existiendo, sino que se pregunta con más profundidad "si esta *caducidad* y

el *perecer perecen*. Pero que esto no ocurra es el hecho real precisamente en aquel modo de ver lo finito, que convierte el *perecer* en lo *último* de lo finito".[194] Justamente, después del derrumbe de la dialéctica hegeliana, este punto de vista reaparece en Heidegger, quien, siguiendo a Kierkegaard, persevera en la finitud, poniendo así la nada en forma absoluta. Pero el espíritu absoluto tiene el poder sobre la muerte, de modo que no se trata solo de que lo finito sea "perecedero y que perezca, sino que el perecer y la nada no son lo último, sino que perecen".[195]

En la religión, el hombre se descarga de toda finitud y gana la libertad, pues en esta región el espíritu no se relaciona con algo limitado sino con lo infinito y esta es una relación de libertad y ya no de dependencia. Todos los intereses limitados se dejan atrás en el "banco de arena de la finitud" y "las mareas del olvido, de las que bebe Psique y en las cuales sumerge todo dolor", afluyen a esta región del espíritu .[196] Este es el lugar "en el que todos los enigmas del mundo son resueltos, todas las contradicciones del pensamiento profundamente reflexivo son reveladas, todos los dolores del sentimiento enmudecen, la región de la perpetua verdad, de la calma perpetua y de la paz perpetua".[197]

Los "múltiples productos de las ciencias, de las artes, de los intereses de su vida política, de las relaciones que remiten a su libertad, a su voluntad"[198] emanan del hombre en tanto *homo spiritualis*, en tanto ser espiritual. No obstante, todas estas múltiples relaciones encuentran en la idea de Dios su punto central último. "En la religión, el hombre se pone en relación con este centro, en el que confluyen todas sus otras relaciones y este se eleva así al grado más alto de la consciencia".[199]

Como en todo, también en la religión el espíritu debe seguir su curso, ya que esto se halla necesariamente en la idea hegeliana de espíritu. Pues el espíritu "es espíritu solo por el hecho de ser para sí, en tanto negación de todas las formas finitas, en tanto esta idealidad absoluta".[200] Sin embargo, como no puede haber dos clases de espíritu, un espíritu divino y uno humano que fueran absolutamente diferentes, el camino del espíritu es también la vida de Dios. El proceso del espíritu que se produce a sí mismo, el camino de este comprende diversos momentos. Pero el camino no es aún la meta y el espíritu no está en la meta sin haber transitado el camino. En las estaciones de su proceso, el espíritu todavía no está completo, su saber sobre sí mismo todavía no es el verdadero, todavía

no se ha revelado a sí mismo.[201] El desarrollo de Dios está dominado por esta misma necesidad lógica, que es la del universo.[202] "Lo finito es pues un factor esencial de lo infinito en la naturaleza de Dios, de modo que se puede decir que Dios es eso mismo que se hace finito".[203] Lo finito es un factor de la vida divina y Dios es "este movimiento en sí mismo y solo así es el único Dios vivo. Pero este subsistir de la infinitud no ha de ser mantenido sino superado: por ser el movimiento hacia lo finito, Dios es, en tanto superación de lo finito, movimiento hacia sí mismo; en el yo, como aquello que se supera en tanto finito, Dios retorna a sí y solo es Dios como este retorno. Sin el mundo, Dios no es Dios".

En los tres estadios de la dialéctica "se explicita la idea divina. El espíritu es la historia divina, el proceso del diferenciarse de sí, del separarse [*Dirimiren*] y del retornar a sí, es la historia divina".[204] Ya el inigualable Ferdinand Christian Baur, que todavía dominaba filosofía y teología en la totalidad hegeliana, señala la relación cercana entre Hegel y la gnosis, "mucho más cercana de lo que, en vista de la gran distancia temporal, habría de suponerse ".[205] Todos los sistemas gnósticos, pero en particular la gnosis valentiniana y la pseudo-clementina, "llevan en sí por lo general el mismo carácter, su principio es el mismo y los momentos a través de los cuales se mueven en su desarrollo son los mismos".[206]

En la cumbre se halla el espíritu absoluto. Los eones de la gnosis valentiniana, a través de los cuales el eón original se refleja a sí mismo, son las esencias puras, en las que el espíritu piensa su propia esencia, el movimiento de sí del espíritu existente en sí. En los eones, ya en la unidad se manifiesta también la diversidad, la diferencia del espíritu respecto de sí mismo, como camino hacia el ser-otro y hacia el hacerse finito.[207] Puesto que Dios es espíritu, en esta luz pura no cabe ninguna oscuridad, ningún matiz o mezcla,[208] al igual que en la luz gnóstica del padre, en el *lumen paternum*.

Dios es sin duda proceso pero, en tanto movimiento hacia sí mismo, es identidad eterna. Pues "el Espíritu Santo es amor eterno".[209] Pero el amor es, al igual que las *syzygia* gnósticas, un diferenciarse entre dos, que sin embargo no están en absoluto diferenciados el uno para el otro. El amor es el sentimiento y la consciencia de esta identidad. También el *pleroma* gnóstico, el reino de los eones (que, aunque diferenciados, son también simultáneos),[210] ha sido, por cierto, hendido por la diferencia pero esta

diferencia ha sido inmediatamente superada en la identidad del espíritu absoluto consigo mismo. En la primera forma del *pleroma* gnóstico, en el Reino del Padre –como también Hegel denomina esta esfera– la diferenciación todavía no se hace real. "La idea absoluta, eterna, es (ante todo) en sí y para sí Dios en su eternidad, antes de la creación del mundo, fuera del mundo".[211] Recién en la segunda forma, el Reino del Hijo del mundo, se pone de manifiesto la división. El mundo, este ser-otro de Dios, "se divide a partir de él mismo en dos partes: la naturaleza física y el espíritu finito".[212] De la misma manera, en los sistemas gnósticos el mundo de la luz del *pleroma* se escinde del mundo creado, finito-real: a través de la caída de *Sophia-Achamoth*, que precisamente por ello, en tanto *Sophia* de orden inferior, se distingue de su madre, la *Sophia* de orden superior. El espíritu finito de Hegel es idéntico a la psique gnóstica. "El demiurgo, el principio de lo psíquico, –junto con los hombres, quienes, en tanto han sido creados por él, son solo de naturaleza psíquica– no es otra cosa que el espíritu finito, ya que no sabe de nada más que de la naturaleza exterior, en cuya esfera se mueve y a la cual se enfrenta como su dominador".[213] En la tercera forma se consuma la superación de la negación, la negación de la negación. "Este es el camino, el proceso de la reconciliación, a través del cual el espíritu ha unido a sí lo que, en su separación [*Diremtion*], en su juicio, había diferenciado de sí y de este modo existe el Espíritu Santo, el espíritu está en su comunidad".[214]

Al hacerse finito, el espíritu absoluto se conoce a sí mismo en tanto espíritu absoluto en la negación de la finitud. En los sistemas gnósticos este mismo punto de inflexión está determinado por el hecho de que al hombre no se lo ve meramente como psique, sino que él reconoce en sí la chispa del pneuma. La diferencia entre psique y pneuma es que el pneuma es consciente de su identidad con el espíritu absoluto. Este saber, que es el saber decisivo de la gnosis, debe ayudar a dominar y superar la consciencia natural de la finitud. En el yo *pneumático* "yo, como aquello que se supera en tanto finito, Dios retorna a sí y solo es Dios –tanto para Hegel cuanto para la gnosis– como este retorno".[215] El hecho de que solo en este retorno a sí Dios es Dios, lo confirma Tertuliano en forma absolutamente directa para la gnosis valentiniana: "Dios es Dios solo porque, por medio de la negación de la negación, vuelve a acoger en sí lo que en el *Enthymesis* y en el *Ektroma* (el *Achamoth*) había diferenciado

de sí en su separación, mediándose consigo mismo".[216] La ascensión del espíritu se consuma por medio del pneuma. Los *pnéumata* son aquellos que, a través de la gnosis, son conscientes de la idea de lo absoluto. Los *pnéumatikói* son la comunidad de los elegidos, que la *Sophia* conduce a su prometido celeste para la unificación con el *pleroma*, el reino de los eones, al cual la *ecclesia* es, en tanto uno de los eones, idéntica en sí. La comunidad del espíritu consuma "el pasaje del mero hombre a un hombre divino" y es "la explicación de la reconciliación, de que Dios se haya reconciliado con el mundo".[217]

El sistema de la gnosis y el de Hegel se basan entonces en el presupuesto de que la idea de Dios se explica y se consuma en los tres estadios de la dialéctica. "El espíritu es la historia divina; el proceso del diferenciarse de sí, del separarse y del retornar a sí es la historia divina".[218]

En las discusiones acerca de la profecía joaquina y la filosofía hegeliana, la interconexión entre la teología joaquina de la historia y la filosofía hegeliana de la historia ha sido puesta al descubierto. La trinidad cristiana es concebida en forma esencialmente histórica y se fusiona con el principio dialéctico de la historia. A partir del principio del *amor* y de la *libertad,* ambos idénticos en la esencia del espíritu, *Joaquín y Hegel* construyen la historia universal, de cara a un final del cumplimiento. Ambos tienen en común la confluencia entre la historia del espíritu y el curso de la historia universal. Así como la exégesis joaquina interpreta el destino metafísico de Cristo, al cual corresponde también la resurrección, desde el punto de vista de la dialéctica de la historia, así en la filosofía de la religión Hegel pone la muerte y la resurrección como base de su especulación dialéctica de la historia.

En la muerte y la resurrección opera el principio de la dialéctica. Primero Hegel aduce a modo de ejemplo el destino de Cristo. "Morir es el destino de la finitud humana; la muerte es así la prueba suprema de humanidad, de la absoluta finitud: y, desde luego, Cristo ha muerto la muerte intensificada del malhechor; no solo la muerte natural, sino incluso la muerte del oprobio y la humillación en la cruz: en él, la humanidad se ha manifestado al punto más extremo".[219] No obstante, el principio de la muerte opera hasta en lo más íntimo de Dios: "Dios ha muerto, Dios está muerto –esta es la idea más terrible, la de que todo lo eterno, todo lo

verdadero no es, que la propia negación está en Dios; el dolor supremo, el sentimiento de una completa inmovilidad, la renuncia a todo lo supremo están asociados a ello. Pero la marcha no se detiene aquí, sino que ahora se produce la reversión [*Umkehrung*]; pues Dios permanece en este proceso, que es solo la *muerte de la muerte.* Dios resucita, transformándose de este modo en lo contrario. Tal cosa es la resurrección".[220]

Pero muerte y resurrección no son un "milagro", acontecimiento único en el destino de Cristo, sino que: "Uno es todos; una vez es todas las veces".[221] La resurrección, "la superación de lo negativo, no es un abandonar la naturaleza humana, sino su puesta a prueba suprema en la muerte misma y en el amor más elevado. El espíritu es espíritu solo en tanto es esto negativo de lo negativo, que contiene en sí, por lo tanto, a lo negativo mismo. Por consiguiente, si el Hijo del hombre está sentado a la derecha del padre, en esta elevación de la naturaleza humana el honor de la misma y su identidad con la divina alcanzan, ante la mirada espiritual, su punto más alto".[222] La historia absoluta de la idea de Dios no es un acaecer único, sino lo que ha acaecido en sí y lo que acaece eternamente.[223] El tercer estadio, el surgimiento de la comunidad, es idéntico al descenso del Espíritu Santo. "El existir de la comunidad es su *devenir eterno y* continuo*,* que se funda en el hecho de que el espíritu es este eterno conocerse a sí mismo".[224] El reconocimiento en la comunidad se desarrolla gradualmente, de modo que en el reino del espíritu hay tres grados o estadios: "el primer estadio [es el] de la religión inmediata, ingenua, y de la fe; el segundo [es] el estadio del entendimiento, de los así llamados hombres cultos, de la reflexión y la ilustración; y por último el tercer estadio [es] el de la filosofía".[225]

Solo en la conclusión, precisamente, de la filosofía de la religión –que no es una sección particular de todo el sistema, sino su centro y su punto de gravedad–, Hegel finaliza "con una disonancia" que destruye el sistema entero y hace saltar a la nueva posición que es adoptada por *Marx* y por *Kierkegaard*: la pregunta por la *realidad.* Pues cuando se describe el surgimiento y la subsistencia de la comunidad en el reino del espíritu, ha de tomarse igualmente en consideración el *perecer*. "Hablar del perecer significa, entonces, terminar con una disonancia. Solo que, ¿de qué sirve? Esta disonancia existe en la realidad".[226] Así como en la época del Imperio Romano la unidad general de la religión había desaparecido,

lo divino fue profanado, la vida política era impotente, sin acción ni confianza, la razón se refugiaba tan solo en la forma del derecho privado y el bienestar particular fue elevado a finalidad, así es también ahora, piensa Hegel, "cuando el propósito moral ha hecho valer incluso la opinión y la convicción propias, sin verdad objetiva, cuando la búsqueda del derecho privado y del goce están a la orden del día".[227] La unidad del espíritu, la reconciliación, está destruida y el poder del estado no puede erigir nada aquí, ya que "para ello la decadencia ha calado muy hondo. Si a los pobres ya no se les predica el Evangelio, si la sal se ha vuelto insípida y todos los fundamentos han sido eliminados sin decir una palabra, entonces el pueblo –para cuya razón, que sigue estando oprimida, la verdad solo puede estar en la representación– ya no sabe colaborar con su impulso interior".[228] Pero Hegel quiere resolver esta "disonancia" en el conocimiento filosófico y la finalidad de sus *Lecciones* es justamente "reconciliar" la razón con la religión (en la filosofía de la religión); con el estado (en la filosofía del estado); con la sociedad (en la filosofía del derecho), "reconocerlas como necesarias en sus múltiples configuraciones y reencontrar en la religión, el estado y la sociedad la verdad y la idea".[229]

"Pero esta reconciliación es, ella misma, solo parcial y carece de universalidad exterior".[230] De este modo, el propio Hegel aborda el tema que domina toda la crítica de Marx: "La filosofía es, en este contexto, un santuario apartado y sus servirdores forman un estamento aislado de sacerdotes, que no está autorizado a convergir con el mundo y tiene que salvaguardar la posesión de la verdad. Cómo encuentra el presente transitorio, empírico, la salida de su escisión, cómo se configura es algo que se le deja librado a este y no es ni la cuestión inmediatamente práctica ni el problema de la filosofía".[231]

Marx y Kierkegaard

Los sucesores de Hegel

Al final de la filosofía de la religión, donde aparece la disonancia, se ha alcanzado el lugar en el que todo el círculo del sistema hegeliano salta, abriéndose a una conclusión tanto objetiva como histórica de sí

mismo. La materia explosiva ya está latente en el principio de Hegel. Si bien en el sistema hegeliano el poder del estado, la intuición de la religión y los principios de la filosofía coinciden, cuando Hegel lleva a cabo la reconciliación entre realidad y espíritu, estado y consciencia religiosa, consciencia religiosa y saber filosófico, la reconciliación es rozada por el hálito de la muerte. Pues la filosofía es la "reconciliación del corromper".[232]

La filosofía aparece recién "allí donde un pueblo ha salido absolutamente de su vida concreta, donde ha surgido la separación y la diferencia entre los estamentos y el pueblo se acerca a su decadencia, donde se ha producido una ruptura entre el anhelo interior y la realidad exterior, donde la figura precedente de la religión, etc. ya no basta, donde el espíritu manifiesta indiferencia ante su existencia vital o se detiene en esta insatisfecho y una vida ética se disuelve". "Cuando la filosofía con sus abstracciones pinta gris sobre gris, la frescura y la vitalidad de la juventud ya están lejos; y su reconciliación no es una reconciliación en la realidad, sino en el mundo ideal".[233] Este fenómeno se pone a prueba a lo largo de toda la historia de la filosofía. Recién con la caída de los estados jónicos en Asia Menor despunta la filosofía jónica; Sócrates y Platón son ajenos a las instituciones del estado ateniense; en Roma la filosofía se difunde recién con la caída de la República Romana bajo el dominio despótico del cesarismo. El ascenso de la filosofía neoplatónica coincide con la caída del Imperio Romano. Asimismo, en los siglos XV y XVI, en los que se quiebra el marco de la Edad Media, da inicio la filosofía de la era moderna. De esto se deriva necesariamente que también la reconciliación de Hegel es una reconciliación del corromperse del mundo cristiano-burgués.

En Hegel se alcanza con un esfuerzo inaudito la situación del *medio mundano*. La *mediación* entre la sociedad burguesa, la religión cristiana y los principios de la filosofía es condenada por los sucesores de Hegel como una armonización, incluso como "el materialismo más craso". La confluencia mística, culminante, de razón y realidad consumada por Hegel es disociada por Marx y por Kierkegaard en los extremos de la exterioridad y la interioridad. El esfuerzo de Hegel por unir los extremos era un "esfuerzo del concepto". Frente a la multilateralidad de Hegel en el elemento unilateral del concepto, Marx y Kierkegaard representan

la decisiva unilateralidad del *interés* en el elemento multilateral de la realidad.

Alrededor de 1840 la reconciliación de Hegel ha llegado a su fin. En el año 1843 aparecen los siguientes escritos, que debieron tener un efecto subversivo: *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* de Feuerbach, *Das entdeckte Christentum* [*El cristianismo revelado*] de Bruno Bauer, *O lo uno o lo otro* de Kierkegaard y la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de Karl Marx. Lo que todos tienen en común es la disolución del mundo cristiano-burgués a partir del hilo conductor de la teología filosófica del protestantismo de Hegel. El carácter mordaz de la crítica, la agudeza del conflicto entre razón y realidad solo pueden medirse a partir del parámetro de lo categórico de la reconciliación de Hegel. En última instancia, la reconciliación de Hegel entre Dios y el hombre, entre la razón y la realidad se basa en el devenir-hombre de Dios. Lo que ha acaecido en Cristo, es el eterno acaecer del hombre: "Uno es todos; una vez es todas las veces".[234] Para Marx como para Kierkegaard, esta unidad de la naturaleza divina y la humana está absolutamente escindida. Mientras que para Hegel cristianía [*Christlichkeit*] y mundanidad van juntas, Marx y Kierkegaard conciben el cristianismo [*Christentum*] como "el mundo al revés". La realidad, que para Hegel todavía es patria de la razón, parece estar, para Marx y para Kierkegaard, a la sombra de la *autoalienación.*

En el prefacio a la *Filosofía del derecho*, Hegel formula en forma clásica la confluencia de razón y realidad: "Lo que es racional es real; y lo que es real es racional".[235] La tarea de la filosofía es reflexionar *a posteriori* [*nach-denken*] sobre la realidad con la razón. La coincidencia entre la idea y la realidad es incluso el parámetro de la verdad. Pero no todo lo que existe es realidad de la misma manera y en la misma medida. De la realidad Hegel distingue la existencia, meramente transitoria, pasajera y, por consiguiente, insignificante. Tal realidad meramente casual no debe ser designada con el nombre "enfático" de realidad. Pero más tarde la confluencia de razón y realidad se vuelve altamente cuestionable. Las proposiciones de la razón de la realidad y de la realidad de la razón, que en Hegel se unifican en un punto, son separadas ya sea hacia la "derecha", ya sea hacia la "izquierda", de manera o bien conservadora, o bien revolucionaria, primero en el elemento de la religión, luego en el elemento de

la sociedad. La desintegración de la unidad emana del devenir unilateral abstracto de la filosofía concreta (*con-crevisse* = ensamblar) de Hegel. La *derecha* mistifica la realidad al tratarla como algo supralógico y exige que el entendimiento se adapte a la realidad supralógica. La *izquierda*, en cambio, degrada la realidad tildándola de sublógica y exige que la realidad sublógica se adapte a la razón, a la idea. En Hegel, sin embargo, los aspectos conservador y revolucionario son igualmente válidos.

Así como Joaquín de Fiore, a pesar de su teología subversiva y de su profecía revolucionaria, todavía puede integrarse al orden vigente en la Edad Media, Hegel puede someterse voluntariamente al sistema del estado prusiano e insertarse en la sociedad burguesa, evitando así la irrupción de la tendencia revolucionaria de su filosofía. Solo que el aspecto conservador de la filosofía hegeliana es relativo; su carácter revolucionario, en cambio, es absoluto. Pues, al igual que Joaquín, Hegel concibe el curso de la historia universal como un proceso de progreso y, con ello, como una permanente negación del sistema existente. Así como la joven generación de los *espirituales* ve que en ella misma se cumple la promesa del *ordo spiritualis*, los *hegelianos de izquierda se proponen transformar* la realidad a partir del hilo conductor de la razón hegeliana. Lo que es común a los espirituales y a los hegelianos de izquierda es que extraen las conclusiones revolucionarias de la teología joaquina y de la filosofía hegeliana de la historia. Así como la iglesia católica excluye a los espirituales del sistema del mundo medieval y los persigue por herejes, así también la sociedad burguesa expulsa fuera de sí a los hegelianos de izquierda.[236] Feuerbach debe renunciar a su cargo como docente interino[xxvii] en Erlangen, Ruge pierde su cargo como docente en Halle. Para no caer preso, Ruge huye de Alemania a París. También en París es perseguido y de allí escapa a Suiza y finalmente de Suiza a Inglaterra. Stirner, que primero es profesor en una escuela, cae en una miseria pequeñoburguesa en Berlín y debe subsistir como lechero. Bruno Bauer es despojado de su cargo docente a causa de sus investigaciones teológicas radicales sobre los Evangelios y vive muchos años en un establo construido por él mismo en las cercanías de Berlín. El plan de Karl Marx de obtener la habilitación en filosofía en Bonn fracasa. Perseguido por los regímenes policiales

---

xxvii Cfr. supra, nota 20 [N. de la T.].

del continente, Marx huye de un país a otro y encuentra su último exilio en Inglaterra. Después de su examen de teología, Kierkegaard no puede decidirse a asumir el cargo de pastor y vive estrafalariamente, burlado por todos, en Dinamarca, en desavenencia con la iglesia y el estado. Detrás de los hegelianos de izquierda está al acecho Schopenhauer, con su mordaz escarnio a la filosofía profesoral de los profesores de filosofía. De Schopenhauer, que se retira a sí mismo de la vida académica, el camino conduce a Nietzsche, quien "6000 pies más allá del hombre y el tiempo" esboza las dimensiones de un nuevo mundo.

La confusión en torno a Hegel es objetivamente posible por la ambigüedad fundamental de la superación. La *superación* de Hegel tiene en común esta ambigüedad con el *transire* de Joaquín. Hoy resulta difícil hacerse una idea de toda la seriedad de la disputa. "Hay que remontarse a esta época para saber qué significa el dominio y la validez reales de un sistema filosófico. Hay que tener presente aquel pathos y aquella convicción de los hegelianos del año 1830, que, con absoluta y amarga seriedad, sopesaban la pregunta de qué constituye el contenido siguiente de la historia universal, después de que en la filosofía hegeliana el espíritu del mundo ha llegado a su meta, el conocimiento de sí mismo".[237] Mientras que inicialmente los filósofos conservadores intentan introducir completamente a Hegel en el sistema de la cristianía protestante, se ven obligados a ir cediendo una posición tras otra y, por último, como hace el filósofo cristiano Franz von Baader, a condenar a Hegel. En *Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* [*La trompeta del Juicio Final sobre Hegel, el ateo y anticristo*], que aparece en forma anónima, Bruno Bauer demuestra a los "bienintencionados" que, mucho antes que los malvados hegelianos de izquierda, ya el propio Hegel era "ateo" y "anticristo": "Oh, los pobres y los desgraciados (…), que escuchaban de buena gana que la religión y la filosofía coinciden, que aún creían conservar a su Dios cuando escuchaban y aceptaban que la religión es la autoconsciencia del espíritu absoluto".[238] Pero, a decir verdad, la *explicación* hegeliana de la religión significa su *destrucción.*[239] Por eso Bauer advierte acerca de la palabra mágica de Hegel: reconciliación. La palabra mágica "reconciliación" le ha quitado mucho al verdadero Dios y se lo ha llevado al ateísmo. Pero en verdad, después de Hegel, la reconciliación entre la razón y la religión significa comprender

que no existe ningún Dios y que en la religión el yo tiene que vérselas siempre únicamente consigo mismo, mientras que piensa tener que vérselas con un Dios vivo, personal. La autoconsciencia es aquel hechizo por el cual "el yo por un lado se desdobla, como en un espejo, y por último, después de haber creído por milenios que su imagen en el espejo era Dios, se da cuenta de que él mismo es aquella imagen en el espejo. La ira y la justicia punitiva de Dios no son otra cosa, por lo tanto, que el propio yo que cierra el puño amenazándose a sí mismo en el espejo; la gracia y la misericordia de Dios, a su vez, no son otra cosa que el yo dándole la mano a su imagen en el espejo. La religión tiene esa imagen en el espejo por Dios, la filosofía supera la ilusión y le muestra al hombre que detrás del espejo no se esconde nadie, que entonces aquello con lo cual hasta ahora el yo había tratado es tan solo el reflejo del yo".[240] En esta lucha en torno a la filosofía de la religión de Hegel, la crisis de la religión cristiana es puesta al descubierto en forma radical por Bruno Bauer y por Kierkegaard. Ruge pone de manifiesto la crisis en torno a la filosofía del derecho y Karl Marx la lleva a su máxima expresión en la C*rítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Marx y Kierkegaard extraen las conclusiones más extremas de la decadencia de la filosofía hegeliana: Marx destruye el mundo capitalista-burgués, Kierkegaard hace otro tanto con el mundo cristiano-burgués.

Así como lo hicieron en otros tiempos los espirituales, guiados por la teología joaquina, los hegelianos de izquierda, guiados por la filosofía hegeliana, ya no aspiran a una reforma interior de la sociedad existente, sino que proclaman la transformación. Sabiendo acerca de la consumación [*Vollendung*], del final pleno [*das volle Ende*] del mundo cristiano por medio de la filosofía de Hegel, sus herederos –Feuerbach y Ruge, Stirner y Bauer, Kierkegaard y Marx– proclaman la transformación. En la medida en que Hegel describe la esencia del estado y de la sociedad, le da la posibilidad a un grupo futuro (al igual que Joaquín se la dio a los espirituales) de combatir la legitimidad de la sociedad burguesa y de fundar la autolegitimidad filosófica y lógico-histórica. Hegel dota a la joven generación de los argumentos para denegarle a la sociedad burguesa el derecho a la existencia histórica. Hegel hace posible que este nuevo grupo se haga pasar por el portador de la verdadera esencia y revolucione las relaciones existentes a partir del hilo conductor de la

idea hegeliana. Así, como había hecho Joaquín con los espirituales, Hegel fragua las armas con las que los hegelianos de izquierda combaten a la sociedad burguesa.

Marx y Kierkegaard

Así como la luz interior de la mística espiritual se convierte, en la teología de la revolución de Münzer, en llama abrasadora, así la chispa de la filosofía de Hegel pasa a ser fuego de la hoguera revolucionaria de Marx. "La autosuficiencia y la completud interiores se han quebrado. Lo que era luz interior se transforma en una llama abrasadora que se vuelve hacia fuera. Así, resulta como conclusión que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo un devenir mundo de la filosofía, que su realización es al mismo tiempo su pérdida".[241]. Esperanzas que hasta ese momento flotaban libremente se vuelven de pronto mundanas y seculares, sueños íntimamente concebidos se vuelven hacia afuera y cumplen con singular ímpetu el acaecer de la historia.

No obstante, mientras que en su crítica al mundo medieval *Thomas Münzer* unifica los dos elementos, el religioso y el social, al final del mundo burgués la crítica es llevada a cabo separadamente por Marx y por Kierkegaard. Al final del mundo burgués Marx y Kierkegaard anuncian, poco antes de 1848, el hundimiento definitivo de la sociedad burguesa: Marx en *El manifiesto comunista* (1847), Kierkegaard en la *Proclama literaria* (1846). Por más que Marx y Kierkegaard parecen recíprocamente distantes, están estrechamente emparentados el uno con el otro, tanto en el ataque radical contra la sociedad burguesa como en la procedencia de Hegel. Es mérito de Karl Löwith haber sido el primero en reconocer la conexión histórica de Marx y Kierkegaard en toda su envergadura y con gratitud se hace uso aquí de su excelente análisis. La contraposición entre Marx y Kierkegaard representa, como lo demuestra Löwith, solo dos lados de una *misma* crítica y de una destrucción común del mundo cristiano-burgués. Para la revolución del mundo burgués capitalista Marx se abalanza sobre la masa del proletariado, sobre la existencia económica de la masa, mientras que Kierkegaard, en su lucha contra el mundo cristiano-burgués pone todo en el *individuo*. Esto se corresponde con el hecho de que para Marx la sociedad burguesa es una masa de "individuos

aislados", en la cual al hombre le ha sido alienada su esencia genérica, mientras que para Kierkegaard la cristiandad [*Christlichkeit*] es un cristianismo [*Christentum*] difundido entre las masas, en el que nadie toma en serio el legado de Cristo. Marx dirige su crítica a la autoalienación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard dirige su crítica a la autoalienación que es la cristiandad para el cristiano.[242]

A los dieciocho años, Marx se encuentra en el punto de inflexión decisivo. En una carta a su padre, que se cuenta entre los escritos más importantes de Marx, informa acerca del punto de inflexión decisivo de su espíritu: "Hay momentos de la vida que aparecen como territorios limítrofes ante un tiempo ya transcurrido, pero que, simultáneamente, indican con certeza una nueva dirección. Cuando nos encontramos en uno de estos puntos de transición, nos sentamos a contemplar lo pasado y lo presente con la vista de águila del pensamiento, para poder así tomar conciencia de nuestra real posición. Sí; hasta la historia universal se complace en tales miradas retrospectivas y se examina a sí misma, lo que a menudo le imprime el aspecto del retroceso y de la detención, cuando en realidad ella se echa sobre el sillón para comprenderse a sí misma, para penetrar espiritualmente su propia acción, la acción del espíritu".[243] Con esta comparación con la historia universal Marx no solo está pensando en su rico año de trabajo en Berlín, sino que se describe la situación histórico-universal en la que se encuentra el mundo espiritual desde la muerte de Hegel.

Con una capacidad de trabajo que supera toda medida concebible, Marx se lanza a las más diversas áreas. A pesar de que Marx tenía que estudiar jurisprudencia, "sentía ante todo urgencia por luchar con la filosofía". Ambas estaban tan ligadas que él, en paralelo a sus estudios puramente jurídicos, "intenté elaborar dentro del derecho una filosofía del derecho. Puse como introducción algunas tesis metafísicas, y desarrollé esta desdichada obra hasta el derecho público: un trabajo de aproximadamente trescientas hojas".[244] Al concluir este trabajo, a Marx le ha quedado claro "que sin la filosofía no se podía salir del paso. Entonces me pude arrojar tranquilo una vez más en los brazos de ella y escribí un nuevo sistema fundamental metafísico; al terminarlo, de nuevo me vi constreñido a reconocer la falsedad del mismo y de todos mis esfuerzos anteriores".[245]

En el transcurso del año 1837 los estudios de Marx llegan a un punto central magnético: *Hegel*."Yo había leído fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya grotesca melodía rocosa no me agradaba".[246] Marx emprende el intento de romper con la esfera de influencia hegeliana y escribe un diálogo: *Kleanthes oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie* [*Cleantes, o acerca del punto de partida y de la necesaria continuación de la filosofía*]. "Aquí se unían de alguna manera el arte y el saber, que se habían separado por completo y, como vigoroso caminante, me dirigí hacia la misma obra, a un desarrollo filosófico dialéctico de la divinidad, tal cual ésta se manifiesta como concepto en sí, como religión, como naturaleza, como historia. Mi última frase fue el comienzo del sistema de Hegel; y este trabajo, para el cual yo me había familiarizado en cierto modo con la ciencia natural, Schelling, la historia, que me había causado infinitos dolores de cabeza y que estaba escrito tan confusamente (cuando en realidad debía ser una nueva lógica), de tal modo que ahora apenas puedo volver a pensar en él, éste, mi hijo preferido, cuidado a la luz de la luna, me llevó como una falsa sirena a los brazos del enemigo".[247]

La resistencia indeterminada ante Hegel, empuja a Marx a los brazos de los *neohegelianos.* "En el tiempo en el que me duró la indisposición había leído a Hegel desde el comienzo hasta el fin, así como a la mayoría de sus discípulos. Por medio de varios encuentros con amigos entré en Stralow en un club doctoral".[248] Una frase de una carta que a Marx le escribe Bruno Bauer, mayor que él y por ese entonces integrante del núcleo del club de doctores, da testimonio del clima de entusiasmo de este club de los neohegelianos: "la catástrofe será atroz y ha de ser una gran catástrofe y casi estoy dispuesto a decir que se volverá más grande y más monstruosa que aquella con la que el cristianismo entró al mundo".[249] Mientras que Marx se encadena cada vez con mayor fuerza a la "filosofía del mundo actual" de los neohegelianos, lo invade "una verdadera furia irónica, como era fácil que ocurriera después de haber negado tantas cosas".[250] Se le hace cada vez más claro el motivo de su hostilidad hacia Hegel y la diferencia entre él y los neohegelianos del club de doctores. La disertación sobre Epicuro y Demócrito contiene una controversia con los sucesores de Hegel. Epicuro y Demócrito son concebidos, en conexión con el sistema consumado de Aristóteles, como los epígonos materialistas

y ateos. La comparación con el sistema consumado de Hegel y de sus epígonos materialistas y ateos resulta evidente. En realidad es el mismo tema del que Marx ya se había ocupado con anterioridad en el diálogo: *Cleantes, o acerca del punto de partida y de la necesaria continuación de la filosofía*.

"Así como en la filosofía hay puntos nodales que la elevan en sí mismos a la concreción, que recogen principios abstractos en una totalidad, quebrando así el progreso de la línea recta, así también hay momentos en los cuales la filosofía vuelve la vista hacia el mundo exterior y, ya no en forma conceptual sino a semejanza de una persona práctica, urde, por así decir, intrigas con el mundo, abandona el reino diáfano de Amenti y se arroja al corazón de la sirena mundana".[251] En la medida en que la filosofía ha recorrido su ciclo, constituyéndose como una *totalidad*, ya no existe ninguna posibilidad de una continuación rectilínea. Dos totalidades absolutamente inconexas se enfrentan: la totalidad de la filosofía sin mundo y la totalidad del mundo sin filosofía. La *separación* es llevada al extremo. "El mundo es entonces un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía total en sí misma." Pero también esta filosofía es, a causa de ello, una filosofía desgarrada y contradictoria. La universalidad objetiva de la filosofía universal consumada [*voll-endet*] se convierte en las formas de consciencia meramente subjetiva de diversas filosofías privadas. "Pero no hay que dejarse engañar por esta tormenta, que sigue a una gran filosofía, a una filosofía universal".[252]

"Quien no comprende esta necesidad histórica debe negar, consecuentemente, que los hombres puedan seguir viviendo después de una filosofía total", o debe considerar la *mediocridad* como la manifestación normal del espíritu absoluto. "Sin esta necesidad no puede entenderse cómo, después de Aristóteles, pudieron ver la luz un Zenón, un Epicuro, incluso un Sexto Empírico, así como tampoco de qué modo después de Hegel surgieron los intentos –la mayor parte de las veces enormemente pobres– de filósofos más recientes".[253] No puede tratarse de adaptar el sistema de Hegel a la realidad, como hacen los neohegelianos del tipo de Ruge. "También en lo que concierne a Hegel es pura ignorancia de sus discípulos el explicar tal o cual determinación de su sistema a partir de la acomodación".[254] Sin duda puede pensarse que Hegel ha cometido tal o cual inconsecuencia a partir de tal o cual acomodación. Él mismo puede haber sido consciente

de ello. Solo que lo que Hegel no podía saber es que la posibilidad de esta aparente acomodación radica en una insuficiencia de su propio principio. No se puede hablar de una acomodación de Hegel a la religión y al estado, ya que "esa mentira es la mentira de su principio".[255]

En épocas semejantes los ánimos mediocres como Ruge y el resto de los neohegelianos tienen "un modo de ver inverso con respecto al de grandes generales. Creen poder subsanar el daño reduciendo las fuerzas de combate, dispersándolas, firmando un tratado de paz con las necesidades reales, mientras que Temístocles, cuando la devastación amenazaba a Atenas, instó a los atenienses a abandonarla por completo y a fundar una nueva Atenas sobre el mar, sobre un elemento distinto".[256] Marx (Temístocles) se propone, puesto que la filosofía (Atenas) está amenazada de devastación, instar a los atenienses a abandonarla por completo y a fundar una nueva Atenas sobre un elemento distinto. Este otro elemento es la realidad. "Existe una ley psicológica según la cual el espíritu teórico, liberado en sí, se convierte en energía práctica; surgiendo como voluntad del reino de las tinieblas de Amenti, se vuelve hacia la realidad mundana, que existe sin él".[257] En la medida en que la filosofía se vuelve, como voluntad, hacia el mundo fenoménico, se ha convertido en *una* parte del mundo a la cual se contrapone otra; entusiasmada con el impulso de realizarse, la filosofía entra en tensión con el mundo. "Lo que era luz interior se transforma en una llama abrasadora que se vuelve hacia fuera. Así, resulta como conclusión que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo un devenir mundo de la filosofía, que su realización es al mismo tiempo su pérdida".[258]

Así, Marx profundiza de un modo crucial la esencia de la superación hegeliana, en la medida en que la razón *y* la realidad mismas son empujadas al interior del proceso de la superación: ustedes no pueden superar la filosofía sin realizarla, pero tampoco pueden realizar la filosofía sin superarla.[259] Al final de sus explicaciones sobre la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx postula la emancipación del hombre. "La *cabeza de esta e*mancipación es la filosofía; su *corazón* [es] el *proletariado.* La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía".[260]

Con todo, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* presupone la *crítica de la religión*. Pues "la crítica de la religión es la premisa de

toda crítica".[261] Por encima de la crítica intelectual de la religión, que Marx considera en lo esencial terminada para Alemania por los escritos de Feuerbach y de Bruno Bauer,[262] en Marx la lucha contra la religión se convierte en forma mediata en lucha contra "aquel *mundo* cuyo *aroma* espiritual es la religión".[263] "La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el ánimo de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de circunstancias carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo. La superación de la religión en tanto felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su felicidad real. La exigencia de renunciar a las ilusiones acerca de sus circunstancias es la exigencia de renunciar a unas circunstancias que hacen necesarias las ilusiones".[264] Con la crítica de la religión se hace entrar en razón al hombre desilusionado. "Por lo tanto, la tarea de la historia es fundar la verdad del más acá, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad. En primera instancia la tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, es, una vez que ha sido desenmascarada la figura santa de la autoalienación humana, desenmascarar la autoalienación bajo su figura no santa. La crítica del cielo se transforma, de este modo, en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política".[265] Así, la decisión de Marx en contra de la religión acaba en el elemento de la sociedad.

La decisión de Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* es una decisión a favor de la *eternidad, en contra d*el tiempo, pero en particular en contra de *su* tiempo. Así, Kierkegaard se alinea con Feuerbach, Bauer, Stirner y Marx. Kierkegaard tiene en común con Marx el rigor y la fuerza de choque, la penetración en el análisis crítico. Pero, más aún: en realidad, el *individuo de* Kierkegaard cruza las armas con la *esencia genérica* de Karl Marx.

Kierkegaard comienza el prólogo a sus observaciones sobre "El individuo" diciendo que "En estos tiempos todo es política".[266] Solo que la religión se distingue diametralmente de la política por su punto de partida y por su fin último. Pues la política empieza en la tierra y permanece en la tierra, mientras que la religión, "cuyo principio deriva de más arriba, tiende a trascender la tierra, y, por tanto, a exaltar la tierra hacia el cielo".[267]

Y sin embargo existe una conexión entre política y religión y, en lo esencial, Kierkegaard apunta a la misma relación entre religión y política que Marx, valorándola por cierto inversamente. Pues también un político puede reconocer "que lo religioso es la interpretación transfigurada de lo que el político ha pensado en su más feliz momento, si realmente ama lo que es ser un hombre y ama de verdad al pueblo, aunque esté inclinado a considerar a la religión como un ideal demasiado alto para ser práctico". [268] Pero en verdad ninguna política, ninguna mundanidad puede pensar o realizar hasta sus últimas consecuencias la idea de *igualdad* entre los hombres, que trata particualrmente Karl Marx. Realizar una igualdad perfecta en el medio de la *mundanidad* significa querer realizarla en un medio cuya esencia es la *diversidad*, lo cual es en sí mismo contradictorio. La igualdad perfecta supera la mundanidad y es obsesivo querer realizar la igualdad en forma mundana, a través de la mundanidad. "Sólo la religión puede, con la ayuda de la eternidad, llevar la igualdad humana al límite: la divina, la esencial, la no mundana, la verdadera, la única posible igualdad humana. Y por tanto (sea dicho en su honor y gloria), la religión es la verdadera humanidad". [269]

Lo que el tiempo *exige* –la exigencia del tiempo es la consigna de los hegelianos de izquierda, en particular de Ruge y de Marx– es lo que no se puede enumerar en absoluto, desde que "ahora la mundanidad se ha inflamado por la espontánea combustión debido a la fricción de la mundanidad contra la mundanidad. Lo que la época *necesita* en el más profundo sentido puede decirse total y completamente en una sola palabra: necesita… eternidad. La desdicha de nuestro tiempo es precisamente ésta, que se ha convertido justamente en nada más que ›tiempo‹, lo temporal, que no tolera oír hablar de eternidad; y así (con las mejores intenciones o furiosamente) haría la eternidad totalmente superflua mediante una falsedad sagazmente planeada, la cual, sin embargo, en toda la eternidad, no tendrá éxito; porque cuanto más se cree uno capaz de vivir sin lo eterno [o se obstina en poder hacerlo], más siente la esencial necesidad de ello". [270] Como su tiempo se ha encallado en el banco de arena de la temporalidad, Kierkegaard lo reconoce como un tiempo de la disolución.

Pero también en Kierkegaard la crítica del tiempo confluye con una crítica de Hegel. Frente al sistema hegeliano, Kierkegaard pone en el concepto de ironía la negatividad absoluta, que no puede ser superada

dialécticamente. En la dialéctica *cuantitativa* de la historia universal se neutraliza la diferenciación ética absoluta y la decisión que se sigue de ella. Kierkegaard constata[271] que el sistema de Hegel es un sistema absoluto, que está finalizado sin tener una *ética*. La dialéctica *cuantitativa* de la historia universal se contrapone a la dialéctica *cualitativa* del individuo, que exige una concentración infinita del sujeto.[272] Si convertirse en sujeto no fuera la tarea más elevada, la ética debería desesperar, "pero aquello de lo que el sistema se ocupa es incluso tan consecuente, que no le permite a esta entrar al sistema".[273] Pero la cualidad ética menosprecia la cantidad más asombrosa y reconoce en la dialéctica cuantitativa del juicio histórico "una distracción estética desmoralizadora".[274] Pero la crítica a Hegel es asimismo una crítica a la época. "Pues en nuestra época no se habla de que un erudito o un pensador individual se ocupe de la historia universal, sino de que la época entera avanza incluso hacia la historia universal." Pero un tiempo que se ocupa demasiado de la historia universal es inmoral. "Malacostumbrado a la ocupación continua con la historia universal, uno quiere única y exclusivamente lo significativo, se preocupa solo por lo casual, por el resultado de la historia universal, en lugar de preocuparse por lo esencial, lo más íntimo, la libertad, lo ético".[275] Pero lo ético es lo absoluto, que lleva en sí su valor infinito y "no necesita ningún relleno para tener un mejor aspecto. Pero este relleno cuestionable es precisamente la historia universal".[276] El relleno de la historia universal suscita reparos, ya que detrás se esconde la *desesperación*. "En medio de todo el júbilo ante nuestra época y el siglo XIX resuena el tono de un solapado desprecio de la existencia humana: en medio de la importancia de la generación domina una desesperación por el ser-hombre. Todo, todo quiere participar, uno quiere engañarse en lo total, desde el punto de vista de la historia universal, nadie quiere ser un hombre que existe individualmente. De ahí también, tal vez, los numerosos intentos de aferrarse a Hegel, incluso por parte de gente que vio lo incierto de su filosofía. Si uno se convierte en un hombre que existe individualmente, teme desaparecer sin dejar rastros, sin que ni una sola vez los periódicos –por no hablar de las revistas críticas ni de los especuladores de la historia universal– posen la mirada sobre uno. Si uno se convierte en un hombre que existe como individuo, teme tener que vivir más olvidado y abandonado que un hombre en el campo y, si dejamos andar a Hegel, sin duda no queda ni una sola

posibilidad de que se nos dirija una carta. Y es innegable: si uno no tiene ningún entusiasmo ético y religioso, entonces hay que desesperar por ser un hombre individual; de otro modo, no".[277] En medio del entusiasmo de la generación, se descubre el miedo y la desesperación del individuo. "Así como en el desierto, por temor a los ladrones y a los animales salvajes, hay que viajar en grandes caravanas, de la misma manera los individuos tienen ahora un horror a la existencia, porque esta ha sido abandonada por Dios, solo se atreven a vivir en grandes emprendimientos y se aferran los unos a los otros, *en masse*[xxviii], para ser efectivamente algo".[278]

La autoalienación

Al decidir en contra de la reconciliación de Hegel entre razón y realidad, Marx y Kierkegaard se resuelven a favor de la realidad y convierten la reconciliación en *crítica*. La crítica de Marx se dirige contra la filosofía del derecho de Hegel y, al mismo tiempo, contra el *capitalismo burgués;* la crítica de Kierkegaard se dirige contra la filosofía de la religión de Hegel y, al mismo tiempo, contra la *cristianía burguesa.* La base común de estos es la crítica al *mundo cristiano-burgués* y el principio común a ambos: hacer *real* la realidad.[279]

Marx no discute la interpretación hegeliana de la realidad como unidad de esencia y existencia, pero le reprocha a Hegel el materialismo más craso, ya que Hegel mistifica la empiria. En la crítica a la filosofía del estado de Hegel, Marx sigue párrafo por párrafo el "misticismo panteísta" de Hegel. Hegel pone en todas partes lo que produce como el producto de su producto.[280] La realidad empírica se manifiesta en la filosofía del derecho de Hegel tal como es, se la considera asimismo racional, pero no por su propia razón, sino porque al hecho empírico se le atribuye un nuevo fundamento. "El hecho del que se parte no es concebido como tal sino como resultado místico. Lo real se vuelve fenómeno pero la idea no tiene ningún otro contenido más que este fenómeno." En ello "se ha asentado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general".[281] Hegel transforma en todas partes la idea en

---

xxviii En francés en el original [N. de la T.].

sujeto y el sujeto propiamente dicho, real, en *predicado.* Sin duda la "reconciliación" de Hegel no aporta nada "a la solución de las dificultades, pero él las pone de manifiesto de un modo más claro".[282] Al igual que Marx, Kierkegaard emprende su crítica a partir del concepto filosófico de realidad de Hegel. "Cuando se escucha a los filósofos hablar de la realidad, es tan engañoso como cuando en la vidriera de un ropavejero se leen sobre un cartel las palabras: "Aquí se plancha". Si uno quisiera venir con su ropa para que se la planchen, se llevaría un chasco. El cartel está allí colgando solo porque está a la venta".[283] La realidad no puede ser tratada como un parágrafo de la lógica, la lógica no puede asimilar la realidad, ya que no puede dejar pasar lo casual de la realidad. "Lo que es realidad no puede ser expresado en el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse*[xxix] entre la hipotética unidad de abstracción entre pensar y ser".[284] La realidad real es el elemento sobre el cual están parados Marx y Kierkegaard. Esta realidad se basa en el *interés,* que se consuma en la *pasión por la* acción. La pasión –a diferencia del círculo cerrado, de la conclusión [*Schluß*] del sistema hegeliano– impulsa a la *resolución* [*Ent-schluß*]*,* que conlleva una decisión: o lo uno o lo otro.[285] Pero una decisión en el sentido excelso es el salto: en Marx del reino de la necesidad al reino de la libertad, en Kierkegaard del mundo a Dios. La humanidad revolucionaria es una existencia en el salto [*im Sprung*], una existencia estallada [*zer-sprungene*], que anhela la unión.

La diferencia entre Marx y Kierkegaard se define por la posición del *adentro* y del *afuera.* Marx funda la revolución proletaria del capitalismo burgués en la existencia económica de la masa; Kierkegaard funda la revolución religiosa de la cristiandad burguesa en el individuo. Esta contraposición se corresponde con la diferencia en la interpretación de la autoalienación:[286] Marx reconoce en la sociedad burguesa una sociedad de individuos aislados, en la cual el hombre está alienado con respecto a su esencia genérica; Kierkegaard ve en la cristiandad burguesa un cristianismo de la multitud, en el cual el hombre está alienado con respecto a su individualidad. En la decisión de la reconciliación hegeliana entre la sociedad burguesa, el estado y el cristianismo, Marx dirige su críti-

---

xxix En latín en el original; allí se pone de relieve el significado etimológico del término "interés": "estar" (*esse*) "entre" (*inter*) [N. de la T.].

ca a la autoalienación del hombre en el capitalismo burgués, mientras que Kierkegaard dirige su crítica a la autoalienación del hombre en la cristiandad burguesa.[287] La crítica de Marx y Kierkegaard está fundada en la disgregación de Dios y el mundo, el presupuesto primigenio de la autoalienación, como se ha mostrado en los estudios sobre la apocalíptica y la gnosis.

Para Marx, el hilo conductor de la crítica a la sociedad burguesa es la *autoalienación del hombre.* Marx analiza la esencia de la autoalienación en el elemento del estado, de la economía y de la sociedad. En el elemento del estado y de la sociedad, la autoalienación está determinada por la *separación* entre sociedad burguesa[xxx] y estado político. En otros tiempos los estamentos de la sociedad burguesa y los estamentos políticos eran idénticos, dado que la sociedad burguesa era la sociedad política. Esta identidad ha desaparecido. Hegel la presupone como desaparecida. Solo la separación entre estamentos burgueses y políticos expresa en los tiempos recientes la auténtica relación de la sociedad política.[288] La ley general de la separación entre la sociedad burguesa y el estado político atraviesa al medio a quien es miembro de estas asociaciones. Como ciudadano real, este se encuentra en la organización burocrática y social; como hombre privado, el hombre burgués se coloca por fuera del estado. Por lo tanto, para comportarse como un verdadero ciudadano del estado, el hombre debe salir de su realidad burguesa. "Su existencia como ciudadano del estado es una existencia que se halla fuera de sus existencias comunitarias, que es, por lo tanto, meramente individual".[289] El hombre real es el hombre privado de la Constitución actual del estado.

En la *Declaración de los derechos del hombre* por parte de la Revolución Francesa, se establece la separación entre el "hombre" y el "ciudadano". Los *droits de l'homme*, los derechos del hombre, se distinguen, como tales, de los *droits du citoyen*, los derechos del ciudadano del estado. El *homme que se distingue del citoyen es el miembro de la* sociedad burguesa. El hecho de que el miembro de la sociedad burguesa

---

xxx Ha de tenerse en cuenta que en alemán *bürgerliche Gesellschaft* posee tanto el sentido de "sociedad burguesa" como el de "sociedad civil", lo cual esclarece la oposición, planteada aquí por Marx, entre esta y el estado [N. de la T.].

sea denominado hombre en general y sus derechos, derechos del hombre se explica a partir de la esencia de la emancipación política. La libertad, en tanto derecho *burgués* del hombre, es "hacer todo lo que no perjudique a otro. El límite dentro del cual cada uno puede moverse sin perjudicar al otro está determinado por la ley, así como el límite de dos campos lo está por la estacada. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada sobre sí misma".[290] El derecho del hombre a la libertad no se basa en el vínculo, en la *communio* del hombre con el hombre, sino en la segregación del hombre respecto del hombre. La consecuencia práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la *propiedad privada.* El derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho arbitrario [*à son gré*] a disponer de su patrimonio, sin relación con otros hombres. El derecho del hombre a la propiedad privada es el derecho a lucrar. Con todo, el derecho del hombre a la libertad y a la propiedad privada es el fundamento de la sociedad burguesa, en la cual cada hombre reconoce en otro hombre no la realización, sino los límites de su libertad.

No obstante, los modos de la autoalienación en el elemento del estado, de la sociedad y de la religión son tan solo el resultado de una autoalienación fundamental que domina de parte a parte la vida del hombre. La vida del hombre en la sociedad de la propiedad privada se consuma en el *trabajo.* La esencia subjetiva de la propiedad privada, la propiedad privada en tanto persona, es el trabajo. Según palabras de Engels, Marx designa a Adam Smith como el Lutero de la economía política. Así como Lutero ha superado la religiosidad exterior del paganismo católico, en tanto ha hecho de la religiosidad la esencia interior del hombre, así también Smith: la economía política clásica elimina la irreflexiva objetividad de la riqueza, en la medida en que la propiedad privada se incorpora al propio hombre y este se reconoce como su esencia. Pero así el hombre mismo es situado bajo el índice de la propiedad privada, de una manera similar a como Lutero lo había colocado bajo el índice de la religiosidad.

"Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía política, cuyo principio es el trabajo, es, pues, antes bien, solo la consecuente realización de la negación del hombre…".[291] El hombre ya no está en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino que el propio hombre es la esencia en tensión de la propiedad privada.

“ Lo que antes era *ser fuera de sí*, verdadera enajenación del hombre, se ha convertido ahora en acto de la enajenación, en exteriorización”.[292] Por lo tanto, si la economía política clásica comienza bajo la apariencia del reconocimiento del hombre, de su autonomía y su actividad independiente y coloca la propiedad privada en la esencia del propio ser humano, “en su ulterior evolución, [debe] deshacerse de esta *aparente santidad*, tiene que aparecer en *todo su cinismo*, y lo hace en la medida en que (…) presenta de un modo mucho más unilateral y, por ello, *más agudo* y *consecuente* al trabajo como la única *esencia de la riqueza*”.[293] El motivo por el cual el cinismo de la economía política aumenta desde Smith, pasando por Say, hasta llegar a Ricardo no es que las consecuencias de la industria se les presenten a estos últimos ante la vista en forma más nítida y más desarrollada, sino sobre todo que avanzan de manera constante y consciente en la alienación respecto del hombre. La autoalienación del hombre se hace cada vez más manifiesta, ya que la ciencia de la economía política se desarrolla en forma cada vez más consecuente y auténtica. La realidad desgarrada del capitalismo industrial confirma en la economía política su principio, en sí mismo desgarrado. En la sociedad del capitalismo industrial toda la riqueza se ha vuelto riqueza del trabajo y la industria es el trabajo consumado, así como el capital industrial es la forma consumada de la propiedad privada.[294] Recién ahora la propiedad privada consuma su dominio sobre el hombre y puede convertirse, de la forma más general, en una fuerza histórica universal.[295]

La crítica de Hegel confluye con la crítica de la economía política clásica, que contiene ya implícitamente la crítica de la sociedad burguesa-capitalista. Pues “Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos”, en la medida en que concibe el trabajo como la esencia del hombre. Pero como Hegel reconoce en el trabajo la esencia probatoria del hombre, solo ve su lado positivo y no el negativo. Hegel conoce y reconoce únicamente el trabajo abstractamente espiritual. Para Hegel, la autorrecuperación del hombre trabajador en el elemento de la enajenación se consuma en la filosofía. En la filosofía el hombre que se sabe a sí mismo se enajena y Hegel capta esta enajenación como la esencia de la filosofía. “La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final –de la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor– es, por consiguiente, en primer lugar, que Hegel concibe la

autoproducción del hombre como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que concibe, entonces, la esencia del trabajo y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. La conducta real, activa del hombre consigo mismo como ser genérico (…) es solamente posible en la medida en que él crea realmente todas sus capacidades genéricas –(…) como resultado de la historia–, se comporta en relación con las capacidades genéricas como objetos, lo que a su vez solo es posible, en principio, bajo la forma de la alienación".[296]

Pero al mismo tiempo quedan claros la unilateralidad y el *límite* de Hegel. Pues en la filosofía se trata de superar el objeto de la consciencia. La objetualidad como tal es la alienación del hombre, que no se corresponde con la autoconsciencia del hombre. Por lo tanto, la reapropiación no se propone superar la esencia del hombre, que está colocada bajo el índice de la autoalienación. No es la *alienación* la que ha de superarse, sino la *objetualidad.* El hombre, en tanto ser no objetivo, espiritualista, es el presupuesto de la dialéctica hegeliana. Para Hegel, el hombre es idéntico a su autoconsciencia. Así, toda alienación del hombre no es más que la alienación de la autoconsciencia. La alienación de la autoconsciencia no refleja la alienación real del ser humano. La alienación real no es para Hegel otra cosa que una "manifestación" de la alienación de la esencia más íntima del hombre, de la autoconsciencia.

En *La fenomenología* está representado el proceso de la autoalienación. "La *Fenomenología* es, por consiguiente, la crítica oculta, que todavía no tiene claridad respecto de sí misma y mistificadora, pero en tanto retiene la *alienación* del hombre –aun cuando el hombre solo aparece bajo la forma del espíritu– *todos* los elementos de la crítica yacen en ella ocultos y a menudo ya *preparados* y de una manera que va mucho más allá de la perspectiva hegeliana".[297] Pasajes aislados de la *Fenomenología* de Hegel contienen los elementos críticos de esferas enteras, tales como la religión, el estado, la vida burguesa, pero sin duda en una forma alienante. Pues el proceso real de la historia es representado solo como manifestación del proceso que se consuma en la autoconsciencia. Así, la dialéctica hegeliana es una dialéctica de la idea y no, en cambio, de la realidad. Lo que Hegel quema en el fuego dialéctico de la idea no es la religión real, el estado real ni la sociedad y la naturaleza reales, sino la religión misma, ya como un

objeto del saber, como teología y dogma. No son el estado y la sociedad los que sucumben en la superación, sino la jurisprudencia y la ciencia del estado; no es la naturaleza la que es superada en su objetualidad, sino las ciencias naturales.[298] Hegel concibe el trabajo como un acto de autoproducción del hombre. Sin embargo, este acto es solo un acto formal porque el propio ser humano solo es válido como espíritu abstracto, como autoconsciencia. El proceso dialéctico debe tener un agente. El sujeto puede ser Dios, en tanto espíritu absoluto, mientras que el hombre y la naturaleza reales pueden ser rebajados a predicados y símbolos de esto oculto. En la dialéctica hegeliana, sujeto y predicado están invertidos. La idea absoluta vuelve a superarse a sí misma y debe renunciar nuevamente a sí como abstracción y así la idea absoluta arriba "a una esencia que es, justamente, su contraposición, arriba a la *naturaleza*".[299] En realidad, la lógica de Hegel llega a la conclusión de que "la idea absoluta para sí no es nada, de que solo la naturaleza es algo".[300] Pero Hegel todavía piensa la naturaleza en forma abstracta. ""La *naturaleza como naturaleza*, es decir, en tanto se diferencia aún sensorialmente de aquel sentido secreto oculto en ella; la naturaleza separada, diferente de esas abstracciones, es la *nada*, una *nada* que *se verifica como nada*, *no* tiene *sentido* o tiene solo el sentido de una exterioridad que debe ser superada".[301] La exterioridad de la naturaleza es su carencia, pues lo absoluto es el espíritu.

A la dialéctica hegeliana del *espíritu* Marx le contrapone la dialéctica materialista de la *naturaleza*. El sujeto del proceso dialéctico es ahora el "hombre (…) que exhala e inhala todas las fuerzas naturales".[302] La esencia objetiva del hombre crea objetos, porque ha sido postulada por los objetos, porque es originalmente naturaleza. El hombre es inmediatamente un ser natural. En tanto ser objetivo y sensorial, el hombre es "en consecuencia, un ser pasivo, y porque es un ser que experimenta pasión es un ser que padece".[303] El padecer es la capacidad esencial del hombre, capacidad que lo impele enérgicamente. Pero el hombre no solo es un ser natural, sino que es un ser natural humano, es decir, ser genérico, y como tal debe confirmarse y actuar tanto en su ser como en su saber. Todo lo natural debe nacer; por lo tanto, también el hombre tiene su acta de nacimiento: la historia. "La historia es la verdadera historia natural del hombre".[304] Marx pone de manifiesto que el fundamento de la historia es la *economía.* "Como en general en toda ciencia histórica, social, al

observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que (…), *desde el punto de vista científico*, (…) [la economía] de ningún modo comienza en el momento en que se empieza a hablar de ella *como tal"*.[305]

La autoalienación del hombre no se manifiesta ahora como un proceso *lógico,* sino como un proceso *económico*. Como fundamento de la autoalienación, Marx designa en primer lugar el dinero. El dinero es el espíritu real de todas las cosas.[306] "El dinero degrada a todos los dioses del hombre y los transforma en una mercancía. El dinero es el valor universal de todas las cosas, constituido para sí mismo. Por consiguiente, ha despojado al mundo entero, al mundo del hombre tanto como a la naturaleza, de su valor peculiar. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia humanos, esencia que le ha sido alienada al hombre y esta esencia extraña lo domina y este la adora".[307] Ya en el primer análisis de la autoalienación, Marx apunta al mundo cristiano-burgués. En la sociedad burguesa, el dinero es la quintaesencia del valor, que confunde y mezcla todas las cosas. Así, el dinero es "la *confusión* y la *mezcla* universal de todas las cosas, por ende, el mundo al revés, la confusión y la mezcla de todas las cualidades naturales y humanas".[308]

Así, de ningún modo es casual el hecho de que Marx haya designado la crítica de la economía política con el título *El capital* y que esta obra comience con el análisis de la mercancía. Pues el *problema de la mercancía no es un* problema aislado de las ciencias económicas, sino el problema estructural de la sociedad burguesa del capitalismo en general. Siempre ha habido intercambio de mercancías pero en el capitalismo burgués tanto lo absolutamente exterior como la vida interior de la sociedad son determinados por la mercancía. La mercancía es la forma constitutiva de la sociedad, la categoría universal del ser social en su conjunto.[309]

A primera vista, la mercancía aparece como una cosa obvia. Sin embargo, el análisis da como resultado el hecho de que la mercancía "es un objeto muy intrincado, lleno de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos". "La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse como *mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se

pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso".[310] El "carácter místico de la mercancía" emana de la propia forma mercancía. "El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales (…). Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el cual se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción".[311] El carácter de fetiche del mundo de las mercancías emana del carácter peculiar del trabajo, que produce mercancías.

La superación de la autoalienación describe el mismo camino que la autoalienación.[312] El comunismo es la expresión positiva de la propiedad privada abolida. En su primera configuración, el comunismo es "solo una generalización y consumación de la propiedad privada". "La *posesión* física, inmediata, vale para él como único fin de la vida y del ser; la determinación del *trabajador* no es superada, sino extendida a todos los hombres".[313] La relación de la propiedad privada sigue siendo relación con la comunidad, con el mundo de las cosas. "Este comunismo –en tanto niega por doquier la *personalidad* del hombre– es solo la expresión consecuente de la propiedad privada, que es esa negación. La *envidia* universal, que se constituye como poder es la forma encubierta en que

se desarrolla la *codicia*, y solo se satisface de un modo *diferente*".[314] En esta primera configuración el comunismo es "solo una *forma de aparición* de la infamia de la propiedad privada, que quiere postularse a sí misma como el *ser genérico positivo*".[315] En su segunda configuración, como comunismo político que consuma la superación del estado, el comunismo ha captado sin duda su concepto, pero todavía no su esencia. El comunismo político ya se sabe reintegración o retorno del hombre a sí mismo, superación de la autoalienación humana pero, en la medida en que todavía no ha captado la esencia positiva de la propiedad privada y mucho menos ha comprendido la naturaleza humana de la necesidad, él también está aún afectado e infectado por aquella. Recién en la tercera configuración el comunismo se concibe "como superación *positiva* de la propiedad privada, como *autoalienación humana*, y, por ello, como verdadera *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre. Por ello, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente. Este comunismo es, en cuanto naturalismo pleno = humanismo; en cuanto humanismo pleno = naturalismo".[316] El naturalismo o el humanismo comunistas se diferencian tanto del idealismo como del materialismo y son al mismo tiempo su verdad, que unifica a ambos.[317]

"Así como el ateísmo, como superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, como superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como su propiedad (...); el ateísmo es el humanismo mediado consigo mismo a través de la superación de la religión, el comunismo es el humanismo mediado consigo mismo [a través] de la superación de la propiedad privada." "Recién a través de la superación de esa mediación –que, sin embargo, es un requisito necesario–, deviene el humanismo que comienza a partir de sí mismo de forma positiva, el humanismo *positivo*".[318] *Ateísmo* y *comunismo* son el devenir real de la historia, "la realización que se ha hecho real para el hombre, la realización de su esencia y de su esencia como una esencia real".[319]

Así Marx piensa que "solo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal".[320] Con colores completamente hegelianos, Marx pinta el comunismo consumado. Este comunismo "es la *verdadera*

solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí misma como tal solución".[321] Bajo la premisa de una propiedad privada abolida en forma positiva el hombre produce al hombre, se produce a sí mismo y produce al otro hombre. Así como la sociedad misma produce al hombre en tanto hombre, así también es producida por este. "La esencia *humana* de la naturaleza está presente solo para el hombre *social*; pues solo aquí la naturaleza existe para él en tanto *vínculo* con el *hombre*, como ser de él para el otro y del otro para él. (…) solo aquí existe la naturaleza como *fundamento* de la propia existencia *humana* del hombre. Solo aquí su ser *natural* es para él su ser *humano*, y la naturaleza se ha convertido, para él, en hombre. Así pues, la *sociedad* es la unidad esencial plena del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza".[322]

También en la crítica de Kierkegaard a la cristiandad secularizada se trata de la autoalienación del hombre. Pero en contraposición con las "fantásticas teorías sobre la sociedad", tal como las desarrolla por ejemplo Karl Marx, Kierkegaard se propone descifrar el descolorido "escrito originario de las relaciones existenciales humanas, individuales". "Pues no puede tratarse de que la idea del socialismo en la comunidad se convierta en la salvación de la época." El principio de la comunidad y de la asociación, "que a lo sumo puede tener validez en relación con los intereses materiales no es, en nuestra época, afirmativo, sino negativo, un subterfugio, una evasión, un engaño de los sentidos, cuya dialéctica es: fortaleciendo a los individuos, los enerva; fortalece numéricamente en la asociación, pero éticamente esto es un debilitamiento".[323]

La igualdad entre los hombres, que el socialismo se propone alcanzar, no puede ser realizada en el elemento de la realidad. Desde un punto de vista mundano, la idea de la igualdad entre los hombres ni siquiera puede pensarse hasta las últimas consecuencias, pues la esencia de la mundanidad es la diversidad. En el mundo, los hombres son *desiguales,* ante *Dios,* en cambio, son *iguales.* En el mundo los hombres son una

multitud, pero el hombre se coloca frente *Dios* como *individuo.* En tanto individuo, el hombre está emparentado con la divinidad. Desde el punto de vista mundano, temporal, social, parece absurdo que solo el individuo alcance el ser-hombre, ya que es más probable que recién varios unidos alcancen esta meta. Así sucede con todas las metas terrenales y sensibles. La mundanidad prevalece, luego la ideología mundana "se deshace de Dios y de la eternidad y del parentesco entre el hombre y la divinidad, se deshace de ello o lo transforma en una fábula y pone lo moderno en la posición de que la humanidad considera ejemplar pertenecer a un género dotado de entendimiento, de suerte que el género, el tipo, sea más elevado que el individuo o de suerte que [el género] exista solo ejemplarmente, no en tanto individuos".[324] Pero en el elemento de la eternidad "sólo uno alcanza la meta (…). Quiere decir que cada hombre puede [y debe] ser ése (…); pero que sólo uno alcanza la meta". Precisamente el imperativo de la individualidad se dirige *a todos* en la misma medida, no hace ninguna diferencia con ningún individuo. Nadie está excluido de esta llamada a la individualidad.[325]

El pecado original de la cristiandad[326] es que se olvidó de que la causa del cristianismo está en pie y cae con el individuo. La individualidad es "el desfiladero que la época, la historia, el género humano deben atravesar".[327] La opinión de que lo absoluto se puede realizar en la sociedad tiene, en última instancia, "su respaldo en el engaño del sentido de la temporalidad, de modo que ya sea algunos tipos, ya sea la humanidad entera pueden finalmente imponerse a Dios, pueden ser, ellos mismos, Cristo".[328] Si Marx funda la sociedad sin Dios y Kierkegaard, en cambio, pone solo al individuo ante Dios, el presupuesto común es la disgregación de Dios y el mundo, la escisión de lo divino y lo mundano.

La escatología de Marx y Kierkegaard

Si la autoalienación se ha puesto de manifiesto como motivo conductor del análisis de Marx y Kierkegaard, se deducen necesariamente los elementos que, en la visión del uno y del otro, determinan el drama escatológico de la historia. Todo el inventario socio-económico de los análisis de Karl Marx solo practica variaciones en el tema de la autoalienación,[329] la caída en la tierra extranjera y el camino a la redención.

Para Marx *economía social es economía de la salvación.* Kierkegaard, en cambio, se propone abolir los dieciocho siglos como si no hubieran existido y volverse contemporáneo de Cristo. Así, en Kierkegaard la *apocalíptica del cristianismo primitivo* vuelve a hacerse realidad.

Ya en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx ve la posibilidad positiva de una emancipación universal: "en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es ninguna clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, una esfera que, a través de su padecimiento universal, posee un carácter universal y que no reclama ningún derecho particular, porque contra ella se comete no una injusticia particular sino la injusticia en general (...); una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las esferas restantes de la sociedad, emancipando de este modo a todas estas otras esferas; [una clase] que, en una palabra, es la pérdida total del hombre, es decir que solo puede reconquistarse a través de la reconquista total del hombre. El proletariado es esta disolución de la sociedad en tanto un estamento social particular".[330] Así, el proletariado asume el rol de Cristo. También en Cristo lo inhumano se ha manifestado hasta el punto más extremo.[331]

En *La Sagrada Familia*, Marx explica más detalladamente la conexión en términos de la economía de la salvación de la relación socio-económica entre la burguesía y el proletariado. "La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoalienación humana. Pero la primera clase se siente cómoda y confirmada en esta autoalienación, sabe que la alienación es su propio poder y posee en ella la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la alienación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Para usar una expresión de Hegel, es, en la abyección, la sublevación por encima de esta abyección, una sublevación a la que es impelida necesariamente por la contradicción entre su naturaleza humana y su situación vital, que es la negación franca, rotunda, abarcadora de esta naturaleza".[332] Mientras que la clase poseedora está forzada a conservarse a sí misma, conservando de este modo a su antítesis, el proletariado, el proletariado está forzado, en tanto proletariado, a suprimirse a sí mismo, suprimiendo así a su antítesis, que lo condiciona, que lo hace proletariado: la propiedad privada. La clase poseedora es el lado positivo de la antítesis, el partido

conservador, la propiedad privada en sí misma satisfecha. El proletariado es el lado negativo de la antítesis, el partido revolucionario, la propiedad privada que se disuelve a sí misma.

"Sin embargo, la propiedad privada se encamina por sí misma, en el movimiento de su economía política, hacia su propia disolución, pero solo a través de un desarrollo que tiene lugar en forma independiente de ella, inconscientemente y contra su voluntad, condicionado por la naturaleza de la cosa; solo en la medida en que engendra al proletariado en tanto proletariado, la miseria consciente de su miseria espiritual y física, la deshumanización consciente de su deshumanización y que por consiguiente se supera a sí misma. El proletariado ejecuta el juicio que la propiedad privada, al engendrar al proletariado, dictamina acerca de sí misma".[333] El proletariado puede ser redentor "porque en el proletariado desarrollado está prácticamente consumada la abstracción de toda humanidad, incluso de la apariencia de humanidad, porque en las condiciones de vida del proletariado están condensadas todas las condiciones de vida de la sociedad actual en su extremo de inhumanidad, porque en él el hombre se ha perdido a sí mismo pero al mismo tiempo ha sido compelido a la sublevación contra esta inhumanidad".[334] Está claro que con el "proletariado" no se alude a la masa concreta de los proletarios, sino una *magnitud de la dialéctica de la historia.* "No se trata de que tal o cual proletario o incluso el proletariado entero se imaginen a sí mismos alguna vez como meta. Se trata de lo que [el proletariado] es, de lo que, conforme a este ser, está históricamente compelido a hacer."

Marx ha vislumbrado en cada sublevación política el relámpago de la catástrofe inminente. Siempre observaba intensivamente los procesos en todos los países e intentaba de un modo totalmente apocalíptico constatar su potencia en el drama de la historia universal. Primero, en el año 1848, Marx cree reconocer la hora decisiva de la historia universal. En 1852 Marx asienta *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en la historia de salvación socio-económica. Todavía en el tumulto de la comuna de París Marx cree escuchar que suena el final del mundo cristiano-burgués. La progresiva paralización de la revolución en Europa no suscita en Marx ninguna duda con respecto a su profecía, sino que hace cada vez más profunda su animosidad ante la sinrazón y la arbitrariedad efectivas del hombre. Marx se retrae cada vez más, se entierra cada vez más profundo, a fin de descubrir

la ley, el camino que conduce del mundo cristiano-burgués a la sociedad sin clases. "El fin último" de su obra es "descubrir la ley de movimiento de la sociedad moderna". Como los antiguos apocalípticos, Marx cree que las fases de la historia final no se pueden "saltar ni descartar", pero, al igual que los apocalípticos, Marx se propone "acortar y mitigar los dolores de parto".[335] *El capital* es la revelación de estas cosas últimas, el Apocalipsis socio-económico. A través del inventario de los análisis socio-económicos suena el sordo retumbar de una catástrofe inevitable. De capítulo en capítulo aumenta la tensión dramática.

El sujeto de este drama es, como ya lo dice el título, el capital. En un violento Apocalipsis Marx pinta el derrumbe de la sociedad capitalista y el nacimiento de la sociedad sin clases: el *capital* y el *trabajo* son los dos polos contrapuestos de la sociedad burguesa. Con su fuerza de trabajo, el proletariado se lleva a sí mismo al mercado en tanto mercancía y se vende al capital. Con esta venta, se presenta la ley que se torna universal a partir del intercambio de las mercancías y trae al automatismo de la producción un movimiento siniestro, que impulsa a la disolución de toda la estructura de la sociedad burguesa: la ley de la *plusvalía.* En tanto instrumento ciego de la acumulación del capital, el proletariado está eternamente condenado a reproducir una y otra vez su fuerza de trabajo, a volver a engendrar recurrentemente su propia tortura. "Pero, todos los métodos de producción de plusvalía son, al mismo tiempo, métodos de acumulación y todos los progresos de la acumulación se convierten, a su vez, en medios de desarrollo de aquéllos métodos. De donde se sigue que, a medida que se acumula el capital, tiene necesariamente que empeorar la situación del obrero, *cualquiera que sea su retribución*, ya sea ésta alta o baja. Finalmente, la ley que mantiene *siempre la superpoblación relativa o el ejército industrial de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación* mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca. Esta ley determina una *acumulación de miseria* equivalente a la *acumulación de capital*. Por eso, lo que en un polo es acumulación de riqueza es, en el polo contrario, es decir, en la clase que crea su propio producto como capital, acumulación de miseria, de tormentos de trabajo, de esclavitud, de despotismo y de ignorancia y degradación moral".[336]

La acumulación de la plusvalía lleva el capital al movimiento de la *concentración.* Esta concentración se consuma por medio del juego de las leyes internas de la producción capitalista. "Paralelamente con esta centralización del capital o *expropiación de muchos capitalistas por unos pocos*, se desarrolla en una escala cada vez mayor la forma cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo utilizables sólo colectivamente, la economía de todos los medios de producción, al ser empleados como medios de producción de un trabajo combinado, social (…). Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción." El monopolio del capital se convierte en grillete de la producción social. "La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Ésta salta hecha añicos. *Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista*".[337] Al final de este capítulo en el que representa la tendencia histórica de la acumulación capitalista, Marx se remonta al *Manifiesto comunista* de 1847. Los veinte años del más intensivo estudio de economía en Inglaterra no hacen sino confirmarle a Marx su profecía y prueban que su economía social es una economía de la salvación. "El progreso de la industria, cuyo agente involuntario e incapaz de presentar resistencia es la burguesía, coloca, en lugar del aislamiento de los trabajadores a raíz de la competencia, la unión revolucionaria de estos a través de la asociación. Con el desarrollo de la gran industria, le es arrebatada a la burguesía su propia base, a partir de la cual produce y se apropia de los productos. Ante todo produce a sus propios sepultureros. Su caída y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables".[338] Con el nacimiento de la sociedad sin clases está dado el salto del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad".

Las sublevaciones mundiales del año 1848 le confirman a Kierkegaard que su diagnóstico es acertado: el género humano está enfermo y, entendido desde un punto de vista espiritual, de una enfermedad mortal.[339] Las catástrofes y las revoluciones del siglo son tan solo un preludio, forman parte "del bloc de notas, no del libro principal".[340]

Kierkegaard está de acuerdo con Marx. "La culpa de todo es de la burguesía presuntuosa, cultivada a medias, desmoralizada a través de las lisonjas de la prensa, que pensaba tener que gobernar como público. Pero acaso no se haya visto jamás en la historia el hecho de que la *némesis* viniera tan rápidamente; pues en el mismo instante, en la misma campanada en que la burguesía tomaba resueltamente el poder, se alzó el cuarto estado. Ahora se dirá ciertamente que este es el culpable pero esto no es verdad: [el cuarto estado] solo es la víctima inocente, sobre la cual se avanza, que es abatida a tiros, maldecida– y se supone que esto es legítima defensa y lo es, en un cierto sentido: es legítima defensa porque la burguesía derriba el estado".[341] Para Kierkegaard como para Marx, el ingreso en la historia del cuarto estado es el acontecimiento más crucial del siglo, incluso el punto de inflexión de la historia misma. Kierkegaard reconoce, en total concordancia con Marx, la decisión del instante. *Lo único que hace falta* es el manifiesto anticomunista de Kierkegaard, en el que se mide cara a cara con Marx. En vista de que este manifiesto solo se encuentra impreso en una revista, en un lugar perdido, se lo tratará detalladamente.

Kierkegaard constata que Europa, "con un creciente vértigo de pasiones", se extravía de manera mundana en problemas a los que solo puede responderse en forma divina. "Con la táctica de que el cuarto estado –es decir, todos los hombres– se propone resolver el problema de la igualdad entre un hombre y otro en el medio de la mundanidad, o sea, en el medio cuya esencia es la diversidad (…) no se avanza ni siquiera un paso en lo esencial; hay un obstáculo eternamente colocado –y el límite de la eternidad burla todo esfuerzo humano, burla la temeridad ante sus excelsos derechos supremos– ante el hecho de que la temporalidad se propone aclarar de un modo temporal y mundano lo que en la temporalidad debería ser un enigma y lo que solo la eternidad puede aclarar y aclarará".[342] De lo que en realidad se trata es de la eternidad, de "la mirada sobre esta a cada instante, sobre su seriedad y su bienaventuranza, sobre su alivio".

Recién cuando se ha reconocido "de qué trata la pregunta, recién entonces comienza la nueva era".[343]

Sin duda, todavía durante una época ha de "alzarse sobre lo meramente convulsivo", ya que está profundamente asentada en el género humano la "superstición" en el poder del entendimiento mundano, que salva y hace bienaventurado. La dialéctica cuantitativa de la historia universal, la dialéctica finita del entendimiento estará en condiciones, en cada caso, de "configurar una increíble cantidad de combinaciones".[344] Sin embargo, todos los Apocalipsis y las tentativas mundanos han de fracasar, pues la mundanidad es esencialmente diversidad, relatividad. En el elemento de la diversidad y de la fragmentariedad, la igualdad entre los hombres no puede ser realizada. Con todo, los teóricos mundanos apenas se percatarán de "que la desdicha no radicaba en los errores y las carencias casuales de esta combinación, sino en el hecho de que, en lo esencial, lo que hacía falta era algo absolutamente distinto, a saber, la religiosidad".[345] Así, el género humano llega a estar "cada vez más confundido, como un borracho [que] cuanto más inquieto se abalanza, se pone tanto más ebrio, aunque ya no consiga nada más para beber".[346] Cuando el género humano esté exhausto por el padecimiento y el derramamiento de sangre, recién entonces lo notará, recién entonces llegará a la transmutación. La transmutación trae un punto de inflexión de la envergadura del que se consumó en la era copernicana, pero en la dirección contraria: "lo que aparentaba ser política y se figuraba serlo probará ser un movimiento religioso".[347] A partir del momento en que "entra en acción el cuarto estado, se demostrará que, aunque la crisis quede superada, no se podrá gobernar en forma mundana".[348] Emperadores, reyes, papas, jesuitas, generales, diplomáticos "han podido gobernar y conducir el mundo hasta ahora en un instante decisivo. Pero a partir del momento en el que se involucre el cuarto estado, se demostrará que en el instante decisivo solo los mártires pueden gobernar el mundo".[349] El vencedor de la nueva época es el mártir. El mártir es el señor del género humano que vendrá. "Para alcanzar nuevamente la eternidad se precisará sangre, pero sangre de otro tipo, no aquella de las víctimas asesinadas de mil maneras en la batalla, no; la sangre valiosa de los individuos –de los mártires, de estos muertos poderosos que pueden lo que no puede ninguno vivo que hace abatir hombres de mil maneras, lo que estos mismos muertos poderosos

no pudieron como vivos, sino que pueden solo como muertos: forzar a la obediencia a una multitud frenética, precisamente porque esta multitud frenética pudo, en la desobediencia, asesinar a los mártires".[350]

En la medida en que se pone de manifiesto el hecho de que la revolución socio-política se transforma en una revolución religiosa, se revela también que lo que hace falta son *religiosos*. Pues si la batalla ha de ser librada y ganada, en lo esencial, "esto debe suceder a través de los religiosos; ni soldados ni policías ni diplomáticos ni estrategas políticos comprenden esto".[351] Se necesitan religiosos que puedan dividir a la multitud y hacer de ella individuos. Religiosos que no tengan demasiadas pretensiones con respecto al estudio y que nada deseen menos que dominar; religiosos, de ser posible, de imponente elocuencia, que no sean menos imponentes para callar y soportar; religiosos, si es posible, conocedores del corazón humano, que no sean menos sabios para abstenerse de juicios y condenas; religiosos que sepan hacer uso de la autoridad, para hacer sacrificios con la ayuda del arte; religiosos que estén preparados, educados, formados para obedecer y padecer, de suerte que puedan aplacar, conminar, edificar, conmover pero también forzar –forzar no por la fuerza, no, nada menos que a través de la propia obediencia– y sobre todo que soporten con paciencia todas las malas maneras del enfermo, sin molestarse, al igual que el médico no se molesta por las injurias y los empellones del paciente durante la operación. Pues el género humano está enfermo y, entendido desde un punto de vista espiritual, de una enfermedad mortal. Sin embargo, como sucede a menudo cuando el enfermo debe especificar dónde le duele y muestra un lugar equivocado, lo mismo sucede con el género humano de hoy. Cree que una revolución política o social ayudaría. "Pero en verdad es eternidad lo que hace falta; si se exige una prueba más contundente que esta de que ha sido oído por el socialismo este terrible suspiro (que proviene del infierno): "Dios es lo malo, libéranos simplemente de él, así recibiríamos alivio", entonces incluso él mismo dice qué es lo que le hace falta; pues lo demónico lleva en sí lo verdadero, siempre invertido".[352]

Cuando la catástrofe golpea y se transforma en un movimiento religioso, también entonces son necesarios religiosos "ante el mayor de todos los peligros, que así y todo se encuentra mucho más cerca de lo que se cree posible". Pues "la fuerza en el comunismo es, de un modo

manifiesto, el ingrediente de religiosidad, incluso de religiosidad cristiana, contenido en el mismo en forma demónica".[353] Así, Kierkegaard se atreve a llegar a la profecía del Anticristo: como hongos después de una lluvia, surgirán entonces figuras demónicamente infectadas "que pronto y con gran atrevimiento se autoproclamarán apóstoles, a la misma altura que los apóstoles, algunas asimismo con la tarea de consumar el cristianismo, pronto serán incluso fundadores de religiones, inventores de una nueva religión que han de satisfacer el tiempo y el mundo de una manera muy distinta a la de la ascesis del cristianismo". Lo más peligroso es que los mismos demónicos se vuelvan apóstoles –a la manera de los ladrones que se hacen pasar por policías–, incluso fundadores de una religión y reciban un gran sostén de una época que se vuelve tan crítica que, desde el punto de vista de lo eterno, es eternamente verdadero lo dicho de la época: que lo que hace falta es religiosidad, auténtica religiosidad; mientras que, desde el punto de vista demónico, la misma época dice de sí misma que lo que nos hace falta es religiosidad, a saber, religiosidad demónica.[354] *Lo único que hace falta* es el *manifiesto anticomunista de* Kierkegaard, en el que, cruzando las armas con Marx, llama a la decisión. La profecía de Kierkegaard sobre la revolución de los mártires religiosos está contrapuesta a la profecía de Marx acerca de la revolución mundial proletaria. En Marx y Kierkegaard, interioridad y exterioridad se han disgregado en reversión [*Umkehrung*] mundana e inversión [*Umkehr*] religiosa. Kierkegaard ha dejado definitivamente en claro que la existencia cristiana es interioridad y, por consiguiente, debe ser acósmica y antimundana. Marx ha reemplazado el más allá de la verdad por la verdad del más acá y ha puesto de manifiesto el carácter constitutivo de la raíz atea del comunismo. La fusión del adentro y el afuera solo puede ser alcanzada si se está dispuesto a abandonar completamente el ámbito en el que todavía están confinados, aun en su contraposición, Marx y Kierkegaard.

Epílogo

Con Hegel por un lado y por otro con Marx y Kierkegaard, el círculo de estos estudios no está casualmente cerrado [*geschlossen*], sino esencialmente concluido [*beschlossen*]. Pues en el antagonismo entre el arriba

(Hegel) y el abajo (Marx y Kierkegaard), en la grieta entre el adentro (Kierkegaard) y el afuera (Marx), se describe toda la amplitud a lo largo de la cual se extiende la existencia occidental.

Por un lado, "existencia" expresa lo mismo que "éxtasis", esta en griego, aquella en latín. Pero "existencia" expresa asimismo, en "existencia desnuda", el mínimo del vegetar. Entre el máximo (el éxtasis) y el mínimo (la existencia desnuda) está el intervalo de la vida humana. El arriba del éxtasis de Hegel ha sido rebajado al abajo de la existencia desnuda de Marx y Kierkegaard. El éxtasis del amor de Hegel ha sido ahuyentado por la miseria de la existencia –por el miedo y la culpa (Kierkegaard), por el hambre y la indigencia (Marx), por la desesperación y la muerte. El máximo y el mínimo son medidas absolutas y, como tales, son el final. La filosofía de Hegel y la profecía de Marx y Kierkegaard terminan desgarradas en las antítesis de arriba y abajo, adentro y afuera. La historia de la época es vivida por ellos como tensión hacia este final.

La de-cisión [*Ent-scheidung*], a la que exhortan Marx y Kierkegaard, profundiza la escisión [*Scheidung*], poniéndola como absoluto. Por eso, con esta llamada a la decisión comienza la crisis, que todavía hace estremecer el presente. Pues la crisis es escisión a partir de la llamada a la decisión. Así como la crisis del Renacimiento y la Reforma fracturan el marco de la Edad Media, así también la crisis marcada por la llamada a la decisión de Marx y Kierkegaard fractura el marco de la Modernidad. Pero en la medida en que el marco de la Modernidad se rompe, concluye el eón marcado por las piedras miliares de la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad. Ya Hegel concebía su filosofía como el final pleno [*volle Ende*] del espíritu occidental. Pero la filosofía es lo "más íntimo de la historia universal". La "filosofía última" es el resultado de todas las anteriores: "nada se ha perdido, todos los principios se han conservado".[355] Pero la consumación [*Vollendung*] de Hegel es una reconciliación del corromper, ya que esta es el último acto antes de una gran inversión y de la ruptura absoluta con la tradición occidental del cristianismo de la Antigüedad. Este saber de la historia del final no solo determina a Hegel y a sus sucesores, sino que también los adversarios de Hegel están en este círculo. Si bien Burckhardt también duda de la construcción racional de Hegel, confirma su situación en la historia del final. Pues el último

motivo de Burckhardt es el reconocimiento de que se ha llegado al final de la antigua Europa.

Pero si en la crisis de la Reforma y el Renacimiento la decisión de los elementos era inequívocamente un "re", un retorno –ya sea a lo puramente cristiano o a lo puramente antiguo–, al final de la Modernidad, lo antiguo y lo cristiano están indisociablemente confundidos y, de este modo, *ambos* están colocados en el final. Seguramente también Kierkegaard se propone renovar sobre un fundamento universal el cristianismo primitivo y Marx la *pólis* griega. Solo que el individuo de Kierkegaard ¿no es ese yo que el Renacimiento ha descubierto? El proletariado de Marx ¿no es aquella comunidad mesiánica de la apocalíptica? Así, en Occidente lo antiguo y lo cristiano se entrecruzan y se confunden hasta identificarse, con lo cual ambos se ubican en la consumación [*Vollendung*]: como final pleno [*volles Ende*].

En la medida en que Hegel cierra el mundo del cristianismo antiguo, una época de dos milenios y medio, pone fin, de hecho, a la historia del espíritu occidental. Se inicia una nueva época que preludia un nuevo eón, que es *post Cristhum* en un sentido más profundo que el del calendario. Esta época, en la que se ha franqueado el umbral de la historia occidental, sabe ante todo que es el ya-no de lo pasado y el todavía-no de lo venidero. A todos los espíritus débiles que anhelan amparo y seguridades, esta época les parece mezquina. Pero ni satanizando ni reanimando lo que ha sido se sirve a lo que vendrá, sino solo resistiendo en el ya-no y en el todavía-no, en la nada de la noche, precisamente permaneciendo abierto a los primeros signos del día que vendrá. No cuenta cuántos están abiertos para lo que vendrá. Lo decisivo para su posición es quiénes son, ya que son los que, interpretando las señales de lo venidero, miden la dimensión del ser.

Al final del eón occidental, a la nueva generación se le entrega como herencia y como tarea, como ya-no y todavía-no, el antagonismo entre el arriba y el abajo, la grieta entre adentro y afuera, en tanto grieta fundamental del ser. Pero el sello para unir lo desgarrado es la *coincidentia oppositorum.* Sin embargo, las antítesis coinciden: *ante* y *en* Dios, que está tan elevado como el arriba y tan profundo como el abajo, descendiendo y ascendiendo de manera de cumplirlo todo. Dios abarca el adentro y el afuera, Él que es tanto lo más íntimo de cada cosa, porque en Él está todo, cuanto lo más exterior de cada cosa, porque Él es todo.[356] Puesto

que todo está en Dios, todo es ex-istente [*ek-sistent*], todo tiene su centro fuera de sí: en Dios. Solo el hombre puede apartarse del centro de Dios y ser insistente. El hombre se erige contra Dios, tomándose a sí mismo como centro. Olvidando la medida divina, el hombre está cada vez más perdido y se toma a sí mismo como medida: el hombre es la medida de todas las cosas. Al hacerse él mismo, como sujeto, la medida de todas las cosas, el hombre encubre la verdadera conexión entre las cosas y establece aposentos, llena el mundo de metas y seguridades, hace que el mundo lo rodee como un caparazón, encerrándose a sí mismo como en un muro.[357] Estos aposentos encubren las conexiones de las cosas con y en Dios y empujan a Dios al "misterio". Pero de este modo también el entrelazamiento de las cosas se vuelve un misterio, cuanto estas más constreñidas quedan a una nueva medida, no auténtica, por la manipulación, por la técnica del hombre.

Cabe preguntarse: ¿por qué precisamente este error domina de parte a parte al hombre, este error que arroja al hombre a la mayor distancia respecto de Dios? En este errar, la *esencia del hombre* se revela como sombra de Dios. Justamente porque el hombre es la *sombra de Dios*, puede caer y –esto es lo decisivo– puede conseguir ponerse a sí mismo como medida. La sombra es la serpiente que seduce al hombre, creyendo jactanciosamente saber tanto como Dios y, al final, creyendo ser igual a Dios, y Dios solo como sombra de sí mismo. En tanto el hombre se pone como medida, la sombra se ubica en el centro y la conexión entre las cosas y Dios se oscurece. Estas son las tinieblas y el ensombrecimiento del mundo.

Pero si el hombre no queda prendido de la hermosura de la noche, sino que la ve como tinieblas, si el hombre reconoce su caparazón como impostura, si percibe su insistencia como anquilosamiento, descubre su propia medida como mentira y error, se hace de día también en el mundo del hombre, se consuma el giro de la insistencia a la existencia. Con este amanecer, todas las medidas se invierten. El hombre es entonces conducido a casa por Dios y ex-iste [*ek-sistiert*] porque encuentra su centro en Dios. Pues el hombre en sí, si no forma parte de Dios, no es nada. De este modo, se levanta el velo que reposa sobre el mundo, la niebla se despeja, las medidas del hombre caen y la medida de Dios es revelada. La medida de Dios es lo sagrado. Lo sagrado es ante todo selección [*Aussonderung*]

y segregación [*Absonderung*]. Ser-sagrado significa en primer lugar estar segregado. Lo sagrado es el terror que hace estremecer el marco del mundo. El estremecimiento a través de lo sagrado hace estallar el marco del mundo para la salvación. En el tribunal de la historia, lo sagrado es juez. Solo hay historia si la verdad es seleccionada a partir del error, si la verdad se esclarece a partir del misterio. La historia se esclarece, desde el misterio del error a la revelación de la verdad.

Notas ■

Advertencia editorial:

La edición alemana original de la *Escatología Occidental* (1947) y su posterior reedición (1991) contienen numerosísimos errores en el cuerpo del texto y, sobretodo, en el sistema de notas al pie. Gracias al trabajo pionero de los editores italianos de esta obra (Garzanti, 1997), con Elettra Stimilli a la cabeza, hemos normalizado las notas al pié y corregido los errores que hemos podido detectar. Asimismo, se han agregado algunos elementos bibliográficos faltantes y se han agregado las oportunas notas de traducción cuando se lo estimó necesario.

Abreviaturas:

N. de T.: Nota de la traductora.
N. de e: Nota del editor científico.

Libro Primero

1 Weininger, p. 101.
2 *Os.*, 11, 1-2; 7-9.
3 Berdjaev, p. 91-92.
4 Heidegger, p. 13.
5 *Ibid.*, p. 23.
6 *Ibid.*
7 Balthasar, vol. I, pp. 175 ss.
8 *Ibid.*
9 A. Faust, vol. I, p. 342.
10 Balthasar, vol. III, p. 406.
11 Karl Barth, vol. I /2, p. 64.
12 Schelling, vol. III, p. 628.
13 *Gén.*, 3,8.
14 Jonas, p. 126.
15 *Ibid.*, pp. 120 y 137.
16 *I Cor.*, 13,12.
17 *Ibid.*
18 Reisner 1929, p. 66.
19 Berdjaev, p. 107.
20 Kierkegaard, vol. I, p. 29.
21 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 79.
22 *Ibid.*, p. 17.
23 Löwith, p. 493.
24 Jonas, pp. 146 y ss.
25 *Ibid.*, p. 149.
26 *Ibid.*, p. 150.
27 Otto, p. 5.

28 *Jer.*, 31,31.
29 Tillich 1926, p. 8.
30 Schweizer 1926, p. 153; cf. *ibid.*, pp. 397 y ss.
31 Anaximandro, en Simplicio, *Sobre la Física de Aristóteles*, 24, 13 y ss.; Diels = 12 A 9.
32 Tillich 1933, pp. 28 y ss.
33 *Ibid.*, p. 32.
34 *Ibid.*, p. 36.
35 *Ibid.*
36 Balthasar, vol. I, p. 13.
37 Tillich 1926, p. 22.
38 Berdajev, p. 46.
39 *Deut.*, 6, 12.
40 Balthasar, vol I, p. 5.
41 *I Cor.*, 15, 28.
42 Rosenzweig, vol. II, p. 194.
43 Hegel, vol. II, p. 13.
44 Weber, p. 6.
45 Baeck, p. 362.
46 *Is.*, 40, 3.
47 *Ex.*, 24, 7.
48 Kohn, p. 12 (este autor no se halla presente en la bibliografía de la edición alemana. La editora italiana no pudieron tampoco hallar la referencia correspondiente. Es el caso también de nuestra edición. N. de e.).
49 *Talmud Bab. Berachoth*, 13a
50 Baron, vol. I, p. 5.
51 Weiser, pp. 22 y ss.
52 Schelling, vol. XI, p. 109.
53 *Gén.* 11, 4 y ss.
54 *Ibid.*, 12, 2.
55 Schelling, vol. XI, p. 111.
56 *Ibid.*, p. 155.
57 *Gén.*, 12, 1.
58 Schelling, vol. XI, pp. 157 y ss.
59 Hegel, *Theologische Jungendschriften*, p. 247.
60 Weber, p. 299.
61 Baron, vol. I, pp. 85 y ss.
62 *Talmud Bab. Sanhedrin*, 21b.
63 Wellhausen 1895, p. 392.
64 Flavio Josefo, *Contra Apión*, 2, 16.
65 Buber, p. 106.
66 Wellhausen 1900, p. 2 y ss.
67 *Ibid.*, p. 14.
68 Buber, p. 142.
69 *Ibid.*, p. 143.
70 Kautsky, vol. II, p. 52
71 Buber, pp. 111 y ss.
72 Hehn, p. 256.
73 Weber, p. 121.
74 *Ibid.*, p. 299.
75 Buber, p. 81; cf. p. 92.
76 Weber, pp. 3 y ss.
77 *Ibid.*, p. 87.
78 Müller, p. 71.
79 *Ex.* 21, 4-5.
80 *Talmud Bab. Kidduschin*, 22 b.
81 *Lev.* 25, 55.
82 *Ibid.*
83 Weber, p. 299.
84 *Ibid.*, p. 127.
85 *Ibid.*, p. 338.
86 Buber, p. 111 y ss.
87 Weber, p. 339.
88 *Ibid.*, p. 342.
89 *Ibid.*
90 *Ibid.*
91 Otto, p. 5.
92 *Ibid.*, p. 4.
93 Reitzenstein, p. 937.
94 Jonas, p. 74.
95 Spengler, vol. II, pp. 225-399.
96 Jonas, p. 73.
97 *Ibid.*, p. 74.
98 Meyer, vol. II, p. 95 *et passim*.
99 Baron, vol. I, p. 76.
100 Meyer, vol. I, p. 23.
101 Baron, vol. I, p. 76.
102 Spengler, vol. II, p. 242.
103 Meyer, vol. II, p. 72.
104 Otto, p. 5.

105 Jonas, p. 92.
106 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 1.
107 Jonas, p. 96.
108 *Ibid*., p. 247.
109 *Ibid*., p. 96.
110 *Ibid*.
111 *Ibid*.
112 *Ibid*., p. 98.
113 Otto, p. 29.
114 *Corpus Hermeticum* VI, 4.
115 Lidzbarski, *Ginza*, p. 433.
116 Jonas, p. 98.
117 *Corpus Hermeticum* IV, 8.
118 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 243.
119 Lidzbarski, *Ginza*, pp. 10 y ss.
120 *Ibid*., p. 13.
121 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 35.
122 Harnack 1921, p. 136.
123 *Ibid*., p. 139.
124 Jonas, p. 105.
125 Lidzbarski, *Ginza*, p. 338.
126 Jonas, p. 105.
127 Lidzbarski, *Ginza*, p. 393.
128 *Ibid*., p. 261.
129 *Pistis Sophia*, citada por Jonas, p. 112.
130 Lidzbarski, *Ginza*, pp. 393 y ss.
131 *Himno de la Perla* en *Actas de Tomás*, citado por Jonas, p. 114.
132 *Corpus Hermeticum* VII, 1.
133 Lidzbarski, *Ginza*, p. 113.
134 *Ibid*., pp. 120 y ss.
135 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 62.
136 Lidzbarski, *Ginza*, p. 126.
137 *Ibid*., p. 387.
138 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 58.
139 Jonas, p. 120.
140 Lidzbarski, *Ginza*, p. 258.
141 *Ibid*., p. 244.
142 *Ibid*., p. 122.
143 *Ibid*.
144 *Ibid*., p. 197.
145 Jonas, p. 124.
146 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 67.
147 Lizbarski, *Ginza*, p. 273.
148 Hilgenfeld, p. 12.
149 Volz, p. 6.
150 *Ibid*., p. 135.
151 *Ibid*., p. 11.
152 *Sibyll*, p. 571 (esta referencia no se halla presente en la bibliografía de la edición alemana. La editora italiana no pudieron tampoco hallar la correspondencia. Es el caso también de nuestra edición. N. de e.).
153 Baruch, 56, 2.
154 Volz, p. 141.
155 Lommel, p. 130.
156 *Apocalipsis de Henoch*, 89, 59.
157 *Ibid*., 93.
158 *Ibid*., 79.
159 Lommel, p. 130.
160 *Ibid*., p. 133.
161 *Ibid*., p. 147.
162 *IV Esdra*, 4, 26.
163 *Ibid*.
164 Leisegang, 1926, vol. II, p. 1273.
165 Koepgen, p. 150.
166 Leisegang 1926, pp. 60 y ss.
167 Baur 1835, pp. 668 y ss.
168 Jonas, p. 261.
169 Lommel, p. 143.
170 Jonas, p. 260.
171 *Ibid*.
172 *Rom*., 7.
173 Jonas, p. 211.
174 *Ibid*., p. 260.
176 Harnack 1921, pp. 158 y ss.
177 *Ibid*., p. 139.

Libro segundo

1 Meyer, vol. II, pp. 139 y ss.
2 *Ibid.*, pp. 156 y ss.
3 Bickermann, p. 18.
4 Volz, p. 11.
5 Baumgartner, p. 18.
6 *Ibid.*, pp. 70 y ss.
7 Boll, pp. 1 y ss.
8 *Gunkel* 1895, pp. 20 y ss.
9 *Jeremias*, p. 712.
10 Eisler, pp. 660 y ss.
11 *I Cor.*, 3, 24.
12 v. Gall, p. 165
13 Nietzsche, *Gesammelte Werke*, vol. VII, p. 235.
14 Eisler, p. 680.
15 Herford, p. 224.
16 Fuchs, pp. 5 y ss.
17 Tácito, *Hist*. V, 13.
18 Flavio Josefo, *Bell.*, II, 1, 2.
19 *Id. Antiq.*, XVIII, 5, 2.
20 *Mt.*, 11, 12.
21 Flavio Josefo, *Antiq.*, XVIII, 5, 2.
22 *Lc*, 1, 24.
23 *Talmud Bab. Taanit*, 23b
24 *Mt.*, 3, 1; *Mc.*, 1, 4; *Lc.*, 3, 3.
25 *Mt.*, 3, 5.
26 Otto, p. 58.
27 *Mt.*, 3, 6.
28 Schweitzer 1926, p. 424.
29 *Apocalipsis de Henoch*, 91, 5-10.
30 *Mt.*, 24, 37.
31 *Ibid.*, 3, 11.
32 Dibelius, p. 56.
33 *Act.*, 19, 2.
34 Eisler, p. 107.
35 Kähler, p. 32.
36 *Ibid.*
37 Otto, p. 5.
38 Orígenes, *C. Celsum*, VII, 9.
39 Otto, p. 5.
40 *Mc.*, 1, 14-15.
41 *Ibid.*, 1, 4.
42 *Ibid.*, 1, 14.
43 Cf. Otto, p. 52.
44 *Mt.*, 3, 2.
45 *Lc.*, 3, 7.
46 *Mt.*, 10, 6.
47 *Mc.*, 1, 14.
48 Goguel, p. 165; Otto, p. 60.
49 *Mt.*, 11, 2.
50 *Act.*, 19, 1 y ss.
51 Lidzbarski, *Johannesbuch*, p. 104.
52 *Mt.*, 11, 11.
53 *Ibid.*, 11, 13.
54 *Ibid.*, 5, 21-22.
55 *Ibid.*, 17, 12.
56 Schweitzer 1926, p. 16.
57 Otto, p. 34.
58 *Ibid.*
59 *Ibid.* pp. 24 y ss.
60 *Ibid.*
61 *Ibid.*, p. 41.
62 *Mt.*, 6, 10.
63 Otto, p. 80.
64 *Lc.*, 10, 18.
65 Otto, p. 32.
66 *Lc.*, 11, 20.
67 Otto, p. 78.
68 *Ibid.*, p. 32.
69 *Ibid.*, p. 41.
70 *Ibid.*
71 *Mt.*, 11, 5.
72 Eisler, p. 208.
73 *Mt.*, 19, 30.
74 *Talmud bab. Baba Batra*, 10b.
75 Eisler, pp. 163 y ss.
76 Otto, p. 46.
77 *Rom*. 1, 3.
78 *Mc.*, 12, 35.
79 Eisler, p. 180.
80 Litmann, p. 27.
81 Eisler, p. 180.
82 Schweitzer 1926, p. 395.
83 *Mc.*, 1, 27.

84 *Mt.*, 11, 4-6.
85 Schweitzer 1926, p. 394.
86 *Mt.*, 16, 20.
87 Otto, p. 184.
88 *Mt.*, 16, 17.
89 Eisler, p. 216.
90 Pieper, p. 34.
91 *Ibid.*, p. 10.
92 Eisler, pp. 217 y ss.
93 *Lc.*, 9,1.
94 *Ibid.*, 10, 1.
95 *Gal.* 2, 8.
96 *Lc.*, 14, 33.
97 *Mc.*, 10, 21.
98 *Ibid.*, 9, 34.
99 *Mt.*, 10, 38.
100 *Ibid.*, 7, 24.
101 *Ibid.*, 7, 28, 29.
102 *Ibid.*, 11, 12.
103 *Ibid.*, 5, 21.
104 Eisler, p. 243.
105 *Jer.*, 2, 2.
106 *Os.*, 12, 10.
107 Eisler, p. 248.
108 *Mc.*, 8, 4.
109 *Mt.*, 6, 25-33.
110 *Mc.*, 13, 7.
111 Windisch, p. 177.
113 *Ex.*, 14, 12.
114 *Mt.*, 10, 23.
115 Schweitzer 1926, pp. 406 y ss.
116 *Mc.*, 6, 30-33.
117 *Mt.*, 11, 20-24.
118 *Ibid.*, 11, 25-30.
119 *Mc.*, 8, 31.
120 Otto, p. 207.
121 *Ibid.*, p. 212.
122 *Is.*, 53, 11-12 (trad. alemana Otto, p. 211).
123 *Mc.*, 10, 45.
124 Schweitzer 1926, p. 437.
125 Spengler, vol. II, p. 256.
126 Petras, pp. 23 y ss.
127 *Ibid.*
128 Baur 1837, pp. 21 y ss.
129 *Ibid.*, pp. 30 y ss.
130 Petras, p. 25.
131 *Ibid.*, p. 26.
132 Bauer, pp. 11 y ss.
133 *Mt.*, 5, 21-22.
134 Bauer, p. 221.
135 *Ibid.*, pp. 4 y ss.
136 *Ibid.*, pp. 221 y ss.
137 *Ibid.*, p. 302.
138 *Ibid.*
139 *Ibid.*, pp. 219 y ss.
140 *Ibid.*, p. 327.
141 Petras, pp. 29 y ss.
142 Séneca, *Epistola 41*.
143 Lucrecio, *De rerum nat.*, V, 18.
144 Bauer, p. 222.
145 Eisler, p. 735.
146 *Col.*, 2, 12.
147 Lidzbarski, *Johannesbuch*, p. 104.
148 *Act.*, 18, 24 y ss.
149 *I Cor.*, 12, 12, 13.
150 Poehlmann, vol. I, p. 527.
151 Schweitzer 1930, pp. 102 y ss.
152 *Rom.*, 5, 12, 18, 19.
153 *Ibid.*, 5, 14, 15.
154 *I Cor.*, 15, 44-49.
155 *Theologisches Wörterbuch*, voz: *Adam*.
156 *Gén.*, 1, 27.
157 *Ibid.*, 2, 7.
158 *Col.*, 1, 15.
159 *Is.*, 53.
160 *Rom.*, 6, 3, 4.
161 *I Cor.*, 15, 16-19.
162 *Ibid.*, 15, 20.
163 Petras, p. 42.
164 *I Cor.*, 12, 13.
165 *Gal.*, 2, 10.
166 Petras, pp. 44 y ss.
167 Bauer, pp. 171 y ss.
168 *Ibid.*, p. 58.
169 Petras, pp. 44 y ss.
170 *Ibid.*, p. 34.

171 *Ibid.*, pp. 44 y ss.
172 *Mt.*, 10, 23.
173 Otto, p. 203.
174 *Act.*, 1, 3.
175 *Mc.*, 10, 29.
176 Orígenes, *C. Celsum*, VII, 9.
177 *Lc.*, 10, 8-12.
178 Kittel, p. 71.
179 *Jueces*, 4, 4.
180 *Ibid.* 5, 1-9.
181 Troeltsch, p. 48.
182 *Lc.*, 13, 30.
183 *I Cor.*, 15, 23 y ss.
184 *Act.*, 8, 12.
185 *I Cor.*, 2, 2.
186 Scweitzer 1930, p. 113.
187 Werner, p. 200.
188 *I Cor.*, 7, 20.
189 Eisler, p. 757 y ss.
190 *Ibid.*
191 Orígenes, *C. Celsum*, V, 16.
192 Vischer, p. 126.
193 *Ibid.*, p. 71.
194 *Ibid.*, p. 132 (Harnack)
195 *Ap.*, 12, 1-2.
196 Schürer, vol. II, p. 448.
197 Vischer, p. 27.
198 Lohmeyer 1919, p. 33.
199 *Ap.*, 20, 4-3 y 20, 5.
200 *Ibid.*, 20-21, 5.
201 *Ibid.*, 17, 5.
202 *Mc.*, 13, 22.
203 Werner, p. 107.
204 *Ibid.*
205 *Ibid.*
206 *II Ts.*, 2, 1 y ss.
207 *Ibid.*
208 *Ibid.*, 3, 11.
209 *II Pd.*, 3, 3 y ss.
210 Werner, p. 111.
211 *I Carta de Clemente*, 23, 3.
212 Harnack 1909, vol. I, p. 188.
213 Werner, p. 698.
214 Frick, p. 82.
215 Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 21, 3.
216 *Id., Strom.*, vol. IV, p. 26, 172; cf. Frick, p. 90.
217 Koch, pp. 329 y ss.
218 Völker, p. 14.
219 Orígenes (Balthasar), *Geist und Feuer*, pp. 117 y ss.
220 *Ibid.*, pp. 69 y ss.
221 *Ibid.*, pp. 74 y ss.
222 *Ibid.*, pp. 86 y ss.
223 Koch, pp. 36 y ss.
224 *Ibid.*, p. 38.
225 *Ibid.*, p. 28.
226 *Ibid.*, p. 120.
227 Orígenes, *Peri euches*, 26; Koetschau, vol. II, p. 363.
228 Orígenes, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, 3, 10.
229 Koch, p. 31.
230 *Ibid.*, pp. 31-32.
231 *Ibid.* p. 77.
232 *Ibid.*, p. 32.
233 Völker, pp. 62 y ss.
234 *Ibid.*, p. 234.
235 V. n. 176; Jonas, p. 260.
236 Werner, p. 149.
237 *Jd.*, 14.
238 Köhler pp. 258 y ss.
239 Werner, p. 151.
240 Eisler, p. 761.
241 Orígenes, *Ser.*, 56.
242 Orígenes, *De Princ.*, IV, 24.
243 Nigg, p. 75.
244 Werner, p. 112.
245 Tertuliano, *Apol.* 39.
246 *I Tm.*, 2, 2 y ss.
247 Geffcken, p. 31.
248 *Ibid.*, p. 19.
249 *Ibid.*, p. 11; Spengler, vol. II, pp. 243 y ss.
250 Spengler, vol. II, pp. 243 y ss.
251 Geffcken, p. 16.
252 *Ibid.*, p. 11; Spengler, vol. II, pp. 243 y ss.
253 Geffcken, p. 16.

254 *Ibid*., p. 35.
255 *Ibid*., p. 36.
256 *Ibid*., p. 204; Spengler, vol. II, pp. 243 y ss.
257 *Ibid*.
258 Spengler, vol. II, p. 310.
259 Geffcken, p. 202.
260 *Ibid*. p. 214.
261 *Ibid*. p. 200.
262 *Ibid*., pp. 226 y ss.
263 *Ibid*., p. 74.
264 Koch, p. 300.
265 Geffcken, p. 113.
266 *Ibid*.
267 *Ibid*., p. 134.
268 Spengler, vol. II, p. 311; Geffcken, p. 140.
269 Salin, p. 47.
270 Horten, XII
271 Frick, pp. 138 y ss.
272 Agustín, *De. civ*. *Dei*, XX, 9.
273 *Ibid*.
274 Eger, p. 47 (este autor no se halla presente en la bibliografía de la edición alemana. La editora italiana no pudieron tampoco hallar la referencia correspondiente. Es el caso también de nuestra edición. N. de e.).
275 Tillich 1930, p. 238.
276 *Ibid*.
277 Cf. Eicken, p. 1 y ss.
278 Troeltsch, p. 112.
279 Nigg., pp. 142 y ss.
280 *Ibid*.
281 Balthasar, vol. I. p. 24.
282 *Ibid*.
283 *Ibid*.
284 *Ibid*., p. 25.
285 Benz, p. 3.
286 Rosenstock, p. 20 (este autor no se halla presente en la bibliografía de la edición alemana. La editora italiana, sin embargo, hace referencia una lista inédita de volúmenes que formaban parte de la biblioteca de Taubes donde se hallaban dos libros de Rosenstock-Huessy Eugen: *The Christian Future or the Modern Mind Outrun*, Nueva York, 1946 y *Der Atmen des Geistes*, Fráncfort, sin año. N. de e.).

Libro tercero

1 Rosenstock, p. 23 (ver nota 286 del libro II).
2 *Ibid*.
3 Reisner 1935, pp. 99 y ss.
4 Rosenstock, pp. 3 y ss. (ver nota 286 del libro II).
5 Reisner 1935, pp. 99 y ss.
6 Balthasar, vol. I, p. 25.
7 *Ibid*., p. 145.
8 *Ibid*., vol. IV, p. 342.
9 Marx, *DerhistorischeMaterialismus*, vol. I, p. 26.
10 Hegel, vol. XII, p. 235.
11 *Id*., *Briefe*, vol. I, p. 408.
12 Reisner 1935, pp. 99 y ss.
13 *Löwith*, p. 464.
14 *Ibid*., p. 472.
15 *Ibid*., p. 475.
16 Marx, *DerhistorischeMaterialismus*, vol. I, p. 263.
17 Frick, p. 136.
18 Grundmann, pp. 19 y ss.
19 *Ibid*., p. 43.
20 Benz, p. 6.
21 *Ibid*.
22 Hegel-Lasson, vol. II, p. 722.
23 *Ibid*.
24 Benz, p. 10.

25 *Ibid.*, p. 9.
26 Hegel-Lasson, vol. II, p. 937.
27 Löwith, p. 49.
28 Benz, p. 21.
29 Grundmann, p. 115.
30 Benz, p. 21.
31 *Ibid.*
32 Grundmann, p. 117.
33 Löwith, p. 47.
34 *Ibid.*
35 *Ibid.*, pp. 56 y ss.
36 *Ibid.*
37 Hegel, vol. XV, p. 689.
38 Löwith, p. 68.
39 Hegel, *Enciclopedia*, § 552.
40 Benz, pp. 26 y ss.
41 *Ibid.*
42 Hegel-Lasson, vol. II, p. 877 y s.
43 *Ibid.*
44 *Ibid.*, p. 881.
45 Lessing, § 87 y ss.
46 Benz, p. 24.
47 *Ibid.*, p. 33.
48 Löwith, pp. 94 y ss.
49 *Ibid.*
50 *Ibid.*
51 Benz, pp. 46 y ss.
52 *Ibid.*
53 *Ibid.*
54 *Ibid.*
55 *Ibid.* pp. 175 y ss.
56 *Ibid.*
57 *Ibid.*, p. 177.
58 Ritschl, vol. I, p. 30.
59 Benz, p. 179.
60 *Ibid.*, p. 180.
61 *Ibid.*, p. 181.
62 Rosenstock, pp. 107 y ss. (ver nota 286 del libro II).
63 Benz, p. 245.
64 *Ibid.*, p. 248.
65 *Ibid.*, p. 259.
66 *Ibid.*
67 *Ibid.*
68 *Ibid.*, p. 260.
69 *Ibid.*
70 *Ibid.*, p. 262.
71 *Ibid.*, p. 263.
72 *Ibid.*, p. 291.
73 *Ibid.*
74 *Ibid.*
75 *Ibid.*, p. 292.
76 *Ibid.*, p. 293.
77 *Ibid.*, p. 312.
78 *Ibid.*, p. 357.
79 *Ibid.*, p. 358.
80 *Ibid.*, p. 361.
81 Bloch, pp. 69 y ss.
82 Troeltsch, p. 411.
83 Bloch, p. 52.
84 Volpe citado por Troeltsch, pp. 387 y ss.
85 *Ibid.*, p. 362.
86 *Ibid.*
87 *Ibid.*, p. 808.
88 Bloch, p. 241.
89 Troeltsch, p. 391.
90 Ritschl, vol. I, p. 13.
91 Volpe citado por Troeltsch, p. 391.
92 Troeltsch, p. 407.
93 Holl, p. 424.
94 Ritschl, vol. I, p. 30.
95 Holl, p. 425.
96 Ritschl, vol. I, p. 23.
97 *Ibid.*, p. 31.
98 *Ibid.*, p. 29.
99 *Ibid.*, p. 32.
100 *Ibid.*, p. 35.
101 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 17.
102 Mannheim, p. 192.
103 Holl, p. 425.
104 Bloch, p. 134.
105 *Ibid.*, p. 136.
106 Mannheim, p. 193.
107 Freund, p. 9.
108 Brandt, p. 132.

109 *Ibid.*, pp. 65, 76, 77.
110 Holl, p. 425.
111 Reisner 1935, pp. 99 y ss.
112 *Ibid.*, p. 105.
113 *Ibid.*, p. 132.
114 *Ibid.*
115 *Ibid.*, p. 133.
116 *Ibid.*, p. 132.
117 *Ibid.*, p. 133.
118 Bloch, p. 186.
119 Lutero, vol. II, p. 199.
120 Bloch, p. 186.
121 Reisner 1935, p. 139.
122 Bloch, pp. 198 y ss.
123 Troeltsch, p. 439.
124 Bloch, pp. 198 y ss.
125 Troeltsch, p. 447.
126 *Ibid.*, p. 453.
127 *Ibid.*, p. 470.
128 Bloch, pp. 79 y ss.
129 Brandt, p. 71.
130 *Ibid.*, p. 59 y ss.
131 *Ibid.*
132 *Ibid.*, p. 61.
133 *Ibid.*, p. 164.
134 *Ibid.*, p. 169.
135 *Ibid.*, p. 168.
136 *Ibid.*, p. 187.
137 *Ibid.*, p. 195.
138 *Ibid.*, p. 189.
139 *Ibid.*, p. 191 y ss.
140 *Ibid.*
141 *Ibid.*
142 *Ibid.*, p. 129.
143 *Ibid.*, p. 193.
144 *Ibid.*, p. 197.
145 *Ibid.*, p. 200.
146 *Ibid.*, p. 198.
147 Bloch, p. 145.
148 Freund, p. 112.
149 *Ibid.*
150Brandt, p. 192.
151 Freund, p. 113.
152 *Ibid.*, p. 114.
153 *Ibid.*, p. 115.
154 *Ibid.*, pp. 116 y ss.
155 *Ibid.*
156 Brandt, p. 62.
157 *Ibid.*, p. 126.
158*Ibid.*, p. 180.
159 *Ibid.*, p. 62.
160 *Ibid.*, p. 167.
161 *Ibid.*, p. 146.
162 *Ibid.*, p. 178.
163 *Ibid.*, p. 127.
164*Ibid.*
165 *Ibid.*, p. 166.
166 *Ibid.*
167 Kierkegaard, vol. VII, pp. 61 y ss.
168 Löwith, pp. 490 y ss.
169 Kierkegaard, *Tagebücher*, vol. I, p. 284.
170 Löwith, p. 495.
171 *Ibid.*
172 Kierkegaard, vol. VI, p. 274.
173 Löwith, pp. 490 y ss.
174 Kierkegaard, vol. VI, p. 279.
175 *Id., Tagebücher*, vol. I, p. 407.
176 Löwith, p. 499.
177 Kierkegaard, *Tagebücher*, vol. I, p. 400.
178 Löwith, p. 203.
179 Brandt, p. 75.
180 *Ibid.*, p. 170.
181 Bloch, p. 112.
182*Ibid.*, p. 64.
183 Troeltsch, pp. 813 y ss.
184 Bloch, p. 117.
185 Troeltsch, pp. 813 y ss.
186 *Ibid.*
187 Bloch, p. 125.
188 Troeltsch, pp. 813 y ss.
189 Bloch, p. 166.
190 Troeltsch, p. 818.
191 *Ibid.*
192 *Ibid.*
193 *Ibid.*, p. 821.
194 *Ibid.*, p. 823.

195 *Ibid.*, p. 824 y ss.
196 Nigg, p. 214.
197 Troeltsch, p. 828.
198 Ritschl, vol. I, p. 130.
199 Balthasar, vol. I, p. 37.
200 Weiss, p. 42.
201 *Ibid.*, p. 43.
202 *Ibid.*
203 Balthasar, vol. I, p. 38.
204 Ritschl, vol. II, p. 122.
205 Weiss, p. 52.
206 *Ibid.*
207 *Ibid.*, p. 53.
208 *Ibid.*
209 Nigg, p. 283.
210 Balthasar, vol. I, p. 33.
211 *Ibid.*, p. 38.
212 *Ibid.*
213 *Ibid.*, vol. I, p. 39.

Libro cuarto

1 Bloch, p. 138.
2 Brandt, p. 170.
3 Jung, p. 51.
4 Brinkmann, p. 117.
5 Sudhof, vol. I, p. 491; vol. II, p. 672.
6 *Ibid.*
7 Brinkmann, p. 131.
8 Kant, vol. II, p. 17.
9 Lukács, p. 123.
10 *Ibid.*
11 *Ibid.*
12 *Ibid.*, p. 124.
13 Balthasar, vol. I, pp. 28 y ss.
14 *Ibid.*
15 *Ibid.*
16 *Ibid.*, p. 31.
17 *Ibid.*, p. 34.
18 Hirsch, p. 20.
19 Hegel-Lasson, vol. II, p. 938.
20 Lukács, p. 131.
21 *Ibid.*
22 Balthasar, vol. I, p. 35.
23 *Ibid.*, p. 39.
24 *Ibid.*
25 *Ibid.*, p. 34.
26 *Ibid.*
27 *Ibid.*
28 Nigg, p. 297.
29 Lukács, p. 126.
30 *Ibid.*
31 Balthasar, vol. I, p. 36.
32 Lukács, p. 132.
33 *Ibid.*, p. 134.
34 Schiller, XV. *Brief.*
35 Lukács, p. 153.
36 Löwith, p. 202.
37 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. II, p. 5.
38 Thielicke, p. 54.
39 Lessing, vol. VI, p. 418.
40 Thielicke, pp. 28 y ss.; Balthasar, vol. I, pp. 48 y ss.
41 Balthasar, vol. I, p. 92.
42 *Ibid.*
43 *Ibid.*, p. 5.
44 Lessing, vol. VI, p. 354.
45 *Ibid.*, p. 357.
46 *Ibid.*
47 *Ibid.*, pp. 367 y ss.
48 Schelling, vol. VII, p. 483.
49 Lessing, vol. VI, pp. 367 y ss.
50 Koch, p. 13.
51 Orígenes, *C. Celsum*, vol. III, p. 49.
52 Koch, p. 31.
53 *Ibid.*, p. 159.
54 *Ibid.*
55 *Ibid.*, p. 160.
56 Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 2
57 *Ibid.*, § 1.

58 *Ibid.*, § 4.
59 *Ibid.*, § 5.
60 *Ibid.*, § 6.
61 *Ibid.*, § 8.
62 *Ibid.*, § 11.
63 *Ibid.*, § 18.
64 *Ibid.*, § 53.
65 *Ibid.*, § 55.
66 *Ibid.*, § 57.
67 *Ibid.*, § 58.
68 *Ibid.*, § 51.
69 *Ibid.*, § 86, § 88.
70 Freyer, pp. 80 y ss.
71 *Ibid.*
72 *Ibid.*
73 Adler, p. 263.
74 Kant, vol. V, p. 443.
75 Gerlich, p. 175.
76 Bloch, p. 138.
77 Reisner 1935, pp. 103 y ss.
78 Kant, vol. II, p. 15.
79 *Ibid.*
80 *Ibid.*
81 *Ibid.*, vol. II, p. 17.
82 *Ibid.*, vol. II, pp. 17 y ss.
83 *Ibid.*, vol. VI, p. 381.
84 *Ibid.*, p. 381 y ss.
85 Balthasar, vol. I, p. 92.
86 *Ibid.*
87 Lessing, vol . VI, p. 354.
88 *Ibid.*, p. 357.
89 Kant, vol. VI, pp. 393 y ss.
90 *Ibid.*
91 *Ibid.*
92 *Ibid.*, pp. 397 y ss.
93 *Ibid.*, p. 399.
94 *Ibid.*, pp. 400 y ss.
95 *Ibid.*, p. 401.
96 *Ibid.*, pp. 402 y ss.
97 *Ibid.*
98 *Ibid.*
99 Schelling, vol. XI, p. 482.
100 Kroner, vol. I, pp. 44 y ss.
101 Schelling, vol. XI, pp. 483 y ss.
102 *Ibid.*
103 *Ibid.*
104 *Ibid.*
105 Lukács, p. 137.
106 Kant, vol. II, p. 433.
107 Sannwald, p. 93.
108 Kant, vol. VII; pp. 356 y ss.
109 *Ibid.*, vol. VI, pp. 197 y ss.
110 *Ibid.*, pp. 205 y ss.
111 *Ibid.*
112 *Ibid.*
113 *Ibid.*, pp. 209 y ss.
114 *Ibid.*, p. 211.
115 *Ibid.*, p. 213.
116 *Ibid.*, p. 215.
117 *Ibid.*, p. 216.
118 *Ibid.*, p. 222.
119 *Ibid.*
120 *Ibid.*, pp. 230 y ss.
121 *Ibid.*
122 *Ibid.*, pp. 36 y ss.
123 *Ibid.*
124 *Ibid.*
125 *Ibid.*, pp. 238 y ss.
126 *Ibid.*, pp. 240 y ss.
127 *Ibid.*, p. 261.
128 *Ibid.*, p. 262.
129 *Ibid.*, p. 265.
130 *Ibid.*, p. 267.
131 *Ibid.*, p. 268 y ss.
132 *Ibid.*, p. 270.
133 *Ibid.*, pp. 271 y ss.
134 *Ibid.*
135 *Ibid.*
136 *Ibid.*
137 *Ibid.*, pp. 295 y ss.
138 *Ibid.*
139 *Ibid.*, p. 307.
140 *Ibid.*, p. 308.
141 *Ibid.*, p. 313.
142 *Ibid.*, p. 312.
143 Hegel, *Theologische Jungendschriften*, p. 265.
144 *Ibid.*

145 *Ibid.*, p. 293.
146 *Ibid.*, p. 266.
147 *Ibid.*
148 *Ibid.*, p. 267.
149 *Ibid.*, p. 268.
150 *Ibid.*
151 *Ibid.*, p. 277.
152 *Ibid.*, p. 383.
153 *Ibid.*, pp. 295 y ss.
154 *Ibid.*
155 Haering, vol. I, p. 306.
156 Hegel, *Theologische Jungendschriften*, p. 379.
157 *Ibid.*
158 *Ibid.*
159 *Ibid.*
160 Haering, vol. I, p. 374.
161 Hegel, *Theologische Jungenschriften*, p. 379.
162 *Ibid.*, p. 380.
163 *Ibid.*
164 *Ibid.*
165 *Ibid.*
166 *Ibid.*, p. 381.
167 *Ibid.*
168 Haering, vol. I, p. 432.
169 Hegel, *Theologische Jungendschriften*, p. 393.
170 *Ibid.*
171 *Ibid.*, p. 394.
172 *Ibid.*, p. 396.
173 *Ibid.*
174 *Ibid.*, p. 391.
175 *Ibid.*, p. 396.
173 *Ibid.*
177 *Id.*, vol. II, p. 19.
178 *Ibid.*, p. 5.
179 *Ibid.*, p. 16.
180 *Ibid.*, pp. 23 y ss.
181 *Ibid.*, p. 15.
182 *Ibid.*, p. 25.
183 *Ibid.*, pp. 36 y ss.
184 *Ibid.*, p. 14.
185 *Ibid.*, p. 15.
186 *Ibid.*
187 *Ibid.*, p. 29.
188 *Ibid.*, p. 26.
189 *Ibid.*, vol. IX, pp. 176 y ss.
190 *Id.*, *Theologische Jungendschriften*, p. 347.
191 *Id.*, vol. XI, p. 323.
192 *Ibid.*, vol. III, p. 78.
193 *Ibid.*, pp. 137 y ss.
194 *Ibid.*, p. 139.
195 *Ibid.*, p. 410.
196 *Ibid.*, vol. XI, p. 5.
197 *Ibid.*, p. 3.
198 *Ibid.*
199 *Ibid.*, p. 4.
200 *Ibid.*, p. 83.
201 *Ibid.*, p. 75.
202 *Ibid.*, p. 110.
203 *Ibid.*, p. 193.
204 *Ibid.*, vol. XII, p. 218.
205 Baur 1835, p. 670.
206 *Ibid.*, p. 675.
207 *Ibid.*
208 Hegel, vol. XII, p. 228.
209 *Ibid.*, p. 227.
210 Ireneo, vol. II, p. 73.
211 Hegel, vol. XII, p. 218.
212 *Ibid.*
213 Baur, p. 678.
214 Hegel, vol. XII, p. 219.
215 *Ibid.*, vol. XI, p. 194.
216 Baur 1835, p. 681.
217 Hegel, vol. XII, p. 307.
218 *Ibid.*, p. 319.
219 *Ibid.*, p. 298.
220 *Ibid.*, p. 300.
221 *Ibid.*, p. 309.
222 *Ibid.*, p. 300.
223 *Ibid.*, p. 303.
224 *Ibid.*, p. 330.
225 *Ibid.*, p. 354.
226 *Ibid.*
227 *Ibid.*, p. 355.
228 *Ibid.*

229 *Ibid*.
230 *Ibid*., p. 356.
231 *Ibid*.
232 *Ibid*., vol. XIII, p. 66.
233 *Ibid*.
234 *Ibid*., vol. XII, p. 309.
235 *Ibid*., vol. VIII, p. 17.
236 Löwith, pp. 95 y ss.
237 Haym, p. 4.
238 (Bauer), *Die Posaune*, p. 148.
239 Löwith, pp. 468 y ss.
240 (Bauer), *Die Posaune*, p. 148.
241 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I., p. 17.
242 Löwith, pp. 205 y ss.
243 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I., p. 1.
244 *Ibid*., p. 3.
245 *Ibid*., p. 6.
246 *Ibid*., p. 7.
247 *Ibid*., p. 8.
248 *Ibid*.
249 Landshut, p. 10.
250 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 8.
251 *Ibid*., p. 12.
253 *Ibid*., p. 13.
254 *Ibid*., p. 15.
255 *Ibid*., p. 337.
256 *Ibid*,. p. 14.
257 *Ibid*., p. 16.
258 *Ibid*., p. 17.
259 *Ibid*., pp. 270 y ss.
260 *Ibid*., p. 280.
261 *Ibid*., p. 263.
262 Hans Barth, pp. 103 y ss.
263 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, pp. 264 y ss.
264 *Ibid*.
265 *Ibid*.
266 Kierkegaard, *Werke*, pp. 424 y ss.
267 *Ibid*.
268 *Ibid*.
269 *Ibid*.
270 *Ibid*.
271 *Id*., *Gesammelte Werke*, vol. VI, p. 203.
272 *Ibid*., p. 210.
273 *Ibid*., p. 213.
274 *Ibid*., p. 214 y ss.
275 *Ibid*.
276 *Ibid*., p. 221.
277 *Ibid*., vol. VII, p. 52.
278 *Ibid*.
279 Löwith, pp. 205 y ss.
280 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 25.
281 *Ibid*., p. 26.
282 *Ibid*., p. 90.
283 Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, vol. I, p. 29.
284 *Ibid*., vol. VII, p. 13.
285 Löwith, pp. 202 y ss.
286 *Ibid*.
287 *Ibid*.
288 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 113.
289 *Ibid*., p. 120.
290 *Ibid*., p. 248.
291 *Ibid*., pp. 288 y ss.
292 *Ibid*.
293 *Ibid*.
294 *Ibid*., p. 291.
295 *Ibid*., p. 329.
296 *Ibid*., p. 328.
297 *Ibid*., p. 322.
298 *Ibid*., p. 399.
299 *Ibid*., p. 342.
300 *Ibid*.
301 *Ibid*., p. 345.
302 *Ibid*., p. 332.
303 *Ibid*., p. 334.
304 *Ibid*., p. 335.
305 *Id*., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, vol. XLIII, p. 394.
306 *Id*., *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 357.

307 *Ibid.*, p. 260.
308 *Ibid.*, p. 360.
309 Lukács, pp. 94 y ss.
310 Marx, *Das Kapital*, p. 83.
311 *Ibid.*, pp. 84 y ss.
312 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I. p. 292.
313 *Ibid.*
314 *Ibid.*, pp. 293 y ss.
315 *Ibid.*
316 *Ibid.*
317 *Ibid.*, p. 333.
318 *Ibid.*, p. 340.
319 *Ibid.*
320 *Ibid.*, p. 333.
321 *Ibid.*, p. 293 y ss.
322 *Ibid.*, p. 297.
323 Kierkegaard, *Werke*, p. 54.
324 *Ibid.*, p. 429.
325 *Ibid.*, p. 436.
326 *Ibid.*, p. 449.
327 *Ibid.*, p. 445.
328 *Ibid.*, p. 452.
329 Hans Barth, pp. 164 y ss.
330 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, p. 278.
331 Cf. Hegel, vol. XII, p. 298.
332 Marx, *Der historische Materialismus*, vol. I, pp. 376 y ss.
333 *Ibid.*
334 *Ibid.*
335 *Id.*, *Das Kapital*, p. 36.
336 *Ibid.*, pp. 596 y ss.
337 *Ibid.*, pp. 706 y ss.
338 *Ibid.*
339 Kierkegaard, *Das Eine was nottut*, p. 6.
340 *Ibid.*, p. 1.
341 *Ibid.*, p. 7.
342 *Ibid.*, p. 1.
343 *Ibid.*
344 *Ibid.*, p. 2.
345 *Ibid.*, p. 3.
346 *Ibid.*, p. 4.
347 *Ibid.*
348 *Ibid.*
349 *Ibid.*
350 *Ibid.*
351 *Ibid.*, p. 6.
352 *Ibid.*
353 *Ibid.*, p. 7.
354 *Ibid.*
355 Hegel, vol. XV, pp. 617 y ss.
356 Augustinus 1934, p. 227.
357 Heidegger, p. 22.

Bibliografía ■

Advertencia editorial:
Siguiendo el ejemplo de la edición italiana de la *Escatología Occidental* cuidada por Elettra Stimilli, hemos agregado aquí –señaladas con un asterisco– las referencias bibliográficas faltantes en la edición alemana original.

Adler, Gerhard, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1899.

Apokalypsen: v. Rießler.

Augustinus, Aurelius: *De civitate Dei*, Leipzig 1825.

— *Die Gestalt als Gefüge*, bajo los cuidados de E. Przywara, Leipzig 1934.

Apokryphen, Neutestamentliche: v. Hennecke.

Baeck, Leo, *Aus drei Jahrtausende. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1938.

Balthasar, Hans Urs v., *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 vols., Salzburg, 1937/39.

Baron Salo Wittmayer, *A social and religious history of the Jews*, New York 1937.

Barth, Hans, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945.

Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik I*., München, 1932.

Baumgartner, Walther, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung* in "Theologische Rundschau" N. F. 11., n. II, III y IV, 1939.

Bauer, Bruno, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (anónimo), Leipzig 1841.

—*Das entdeckte Christentum, eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19*. Zürich, 1843.

—*Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*. Berlin 1877.

Baur, Ferdinand Christian, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie*, Tübingen, 1835.

—*Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, eine religionsphilosophische Untersuchung*, Tübingen 1837.

Benz, Ernst, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934.

Berdjajev, Nikolai, *Der Sinn der Geschichte*, Darmstadt 1925.

Bibel, die, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Berlin 1925.

Bickermann, Elia, *Die Makkabäer*, Berlin 1935.

Bloch, Ernst,*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, München 1921.

*Boll Franz J., *Aus der Offenbarung Johannis; hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, von Franz Boll*, Leipzig-Berlin 1914.

Bornkamm, Heinrich: *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum*, Gießen 1926.

Bousset, Wilhelm, *Die jüdische Apokalyptik*, Berlin 1903.

—*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906.

—*Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.

Brandt, Otto, *Thomas Münzer, sein Leben und seine Schriften*, Jena 1933.

Brinkmann, Donald, *Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik*, Bern 1946.

Buber, Martin, *Das Königtum Gottes*, Berlin 1932.

Charles, Robert Henry, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920.

*Clemens Alexandrinus, *Migne Patrologia Graeca* VIII-IX.

Corpus Hermeticum: v. Scott Walter.

Dibelius, Martin, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911.

Diels, Hermann, *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin 1910-1912.

Eicken, Heinrich. v., *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart, 1887.

Eisler, Robert, *Jesus basileus ou basileusas, die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten*, vol. II, Heidelberg 1930.

Faust, August, *Der Möglichkeitsgedanke, Systemgeschichtliche Untersuchungen*, 2 vols., Heidelberg 1931-1932.

Feuerbach, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, bajo los cuidados de H. Ehrenberg, Stuttgart, 1922.

—*Briefwechsel und Nachlaß*, bajo los cuidados de K. Grün, 2 vols, Heidelberg 1874.

Freund, Michael, *Thomas Münzer, Revolution als Glaube. Auswahl aus den Schriften Thomas Münzers und Martin Luthers zur religiösen Revolution und zum deutschen Bauernkrieg*, Potsdam 1936.

Freyer, Hans, *Die politische Insel, eine Geschichte der Utopien von Plato bis zur Gegenwart*, Leipzig 1936.

Frick, Robert, *Die Geschichte des Reich Gottes Gedanken in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, Gießen 1928.

Fuchs, Harald, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938.

Gall, August v., *Basileia tou theou, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg 1926.

Geffcken, Johannes, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920.

Gerlich, Fritz, *Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich*, München 1920.

Goguel, Maurice, *Das Leben Jesu*, traducción alemana de Robert Binswanger, Zürich 1934.

Grundmann, Herbert, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1928.

Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Abhandlung über Gen. 1 und Apok. Jo 12*, Göttingen 1895.

(bajo los cuidados de), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1926.

*Haering Theodor L., Hegel. *Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische*

Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels von Dr. Theodor L. Haering, 2 vols., Leipzig-Berlin 1929-1938.

*Haym Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.

Harnack, Adolf v., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., Tübingen 1909.

—*Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921.

Hehn, Johannes, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Berlin 1913.

Hegel, Georg Wilhelm. Friedrich., *Werke*, 2. Auflage, Berlin 1842.

—*Theologische Jugendschriften*, (bajo los cuidados de) H. Nohl, Tübingen 1907.

Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1943.

Hennecke, Edgar, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924.

Herford, Robert Travers, *Die Pharisäer*, traducción alemana de H. Fischl, Leipzig 1928.

Hilgenfeld, Adolf, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena 1857.

Hirsch, Emanuel, *Die Reich Gottes. Begriffe des neueren europäischen Denkens*, Göttingen 1921.

Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. I, *Luther*, Tübingen 1923.

Hölscher, Gustav, *Die Entstehung des Buches Daniel* in "Theologische Studien und Kritiken", 92, 1919, pp. 114-138.

Horten, Max, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle 1917.

Irenaeus, *Adversus Haereses, 5 Bücher gegen die Häresien*, Kempten 1912.

Jeremias, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1930.

Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, Göttingen 1934.

Josephus, Flavius, *Gesammelte Werke*, (bajo los cuidados de) B. Niese, 7 vols., Berlin 1887.

Jung, Carl Gustav, *Erlösungsvorstellung in der Alchemie*, in "Eranosjahrbuch", Zürich 1936, p. 13.

Kant, Immanuel, *Gesamtausgabe*, (bajo los cuidados de) G. Hartenstein, Leipzig 1838.

Kähler, Martin, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*, Leipzig 1928[2].

*Kautsky Karl, *Vorläufer des neueren Sozialismus*, 2 vols., Stuttgart, 1898.

Kierkegaard, Sören, *Gesammelte Werke*, traducción alemana de Chr. Schrempf, Jena 1909 y ss.

—*Die Tagebücher*, traducción alemana de Th. Häcker, 2 vols., Innsbruck 1923.

—*Werke*, traducción alemana de H. Ulrich, Berlin 1925.

—*Das Eine was nottut*, traducción alemana de H. Ulrich in **"Zeitwende", n.1, München** 1927.

Kittel, Gerhard, *Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes* in "ZNW", 41, 1942, p. 71.

Koch, Hall, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin 1932.

Koepgen, Otto, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1940.

Köhler, Walther, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins*, Zürich 1938.

*Koetschau Paul (bajo los cuidados de), Origenes, *Werke*, 12 vols., Leipzig, 1899-1955.

Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen 1921-1924.

Landshut, Siegfried, *Karl Marx*, Lübeck 1932.

Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Leipzig 1924.

—*Gnosis* in Hermann Gunkel (bajo los cuidados de), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1926.

—*Denkformen*, Berlin 1928.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Gesammelte Werke*, (bajo los cuidados de) G. Witkowski, 6 vols., Leipzig-Wien 1912.

Lidzbarski, Mark, *Das Johannesbuch der Mandäer*, Gießen 1925.

—*Ginza, der Schatz oder das große Buch der Mandäer*, Göttingen 1925.

Littmann, Enno, *Zigeuner-Arabisch, Bonn* 1920.

Lohmeyer Ernst, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen 1919.

—*Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926.

Loisy, Alfred, *L'apokalypse de Jean*, Paris 1923.

Lommel, Hermann, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

Löwith, Karl, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich 1941.

Lucretius, Carus Tito, *De rerum natura*, (bajo los cuidados de) Hermann Diels, Berlin 1923-24.

Lukács, György, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923.

Luther, Martin, *Deutsche Werke*, Ausgabe Erlangen 1826-1857.

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, (bajo los cuidados de) Karl Kautsky, Stuttgart, 1903.

—*Der historische Materialismus; die Frühschriften*, (bajo los cuidados de) S. Landshut, Leipzig 1923.

—*Das Kapital*, vol. I, (bajo los cuidados de) Korsch Karl, Berlin 1932.

—y Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1927 y ss.

Maimon, Salomon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlin 1790.

Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1930.

Meyer, Eduard, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart-Berlin 1921.

Müller, David Heinrich, *Über die Gesetze Hammurabis*, Wien 1903.

Nietzsche, Friedrich, *Gesammelte Werke*, Taschenausgabe 1930.

Nigg, Walter, *Das ewige Reich*, Zürich 1945.

Otto, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1935.

Origenes, *Migne Patrologia Graeca XI-XVII*.

—*Geist und Feuer, ein Aufbau aus seinen Schriften von H. U. von Balthasar*, Salzburg 1938.

Petras, Otto, *Post Christum. Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit*, Berlin 1935.

Pieper, Werner, *Der Pariastamm der Sleb*, in "Le monde oriental", 17, Jahrgang 1923, pp. 1-75.

Poehlmann, Robert v., *Geschichte der sozialen Fragen des Sozialismus in der antiken Welt*, 2 vols, München 1912.

Reimarus, Hermann Samuel, *Von dem Zwekke Jesu und seiner Jünger*, (bajo los cuidados de) G. E. Lessing, Braunschweig 1878.

Reisner, Erwin, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht, Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte*, München 1929.

—*Die christliche Botschaft im Wandel der Epochen*, München, 1935.

Reitzenstein, Richard, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.

Rießler, Paul, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Augsburg 1928.

Ritschl, Albrecht: Geschichte des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880-1886.

Rosenzweig, Franz, *Stern der Erlösung*, 3 vols., Berlin 1930.

Salin, Edgar, *Civitas Dei*, Tübingen 1926.

Sannwald, Adolf, *Der Begriff der Dialektik und die Anthropologie*, München, 1931.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.

Schiller, Friedrich, *Kleinere prosaische Schriften*, 3 vols., Leipzig 1792.

Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2 vols., Leipzig 1890.

Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1926.

—*Die Mystik des Apostel Paulus*, Tübingen 1930.

Scott, Walter, *Hermetica*, 4 vols., Oxford 1924-1936.

Seneca, Lucius Annaeus, *Ad Lucilium epistolae morales*, Roma 1937.

Spengler, Oswald, *Untergang des Abendlandes*, München 1923.

Sudhof, Karl, *Versuch einer Kritik der Echtheit der paracels. Schriften*, 2 vols., Berlin 1894-1896.

Susmann Margarethe, *Ezechiel* in "Neue Wege", 36, 1942, p. 9.

Tacitus Publius Cornelius, *Gesammelte Werke*, (bajo los cuidados de) Karl Halm, Leipzig 1887.

Talmud, der babylonische, traducción alemana de Lazarus Goldschmidt, Berlin 1929.

Tertullianus, *Liber apologeticus*, (bajo los cuidados de) H. A. Woudham, Cambridge 1850.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, (bajo los cuidados de) G. Kittel, Stuttgart 1933.

Thielicke Hellmut, *Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings*. Gütersloh 1936.

Tillich Paul, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*, Tübingen 1926.

—*Religiöse Verwirklichung*, Berlin 1930.

—*Die sozialistische Entscheidung*, Potsdam 1933.

Troeltsch Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912.

Vischer, Eberhard, *Die Offenbarung Johannis. Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von A. Harnack*, Leipzig 1886.

Völker, Walther, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

Volz, Paul, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. III, Tübingen 1921.

Wellhausen, Julius, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*, Berlin 1900.

—*Die religiös-politischen Oppositionsparteien im Alten Islam*, Berlin 1894.

—*Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1895.

Weininger, Otto, *Über die letzten Dinge*, Wien 1920.

Weiser, Arthur, *Glaube und Geschichte im alten Testament*, Stuttgart, 1931.

Weiß, Johannes, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, Gießen 1901.

Werner, Martin, *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, Bern 1941.

Windisch, Hans, *Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes* in "ZNW", 27, 1928 pp. 165 y ss.

Esta edición se terminó de imprimir en abril de 2010,
en los talleres de Gráfica LAF s.r.l., ubicados en
Monteagudo 741, San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.